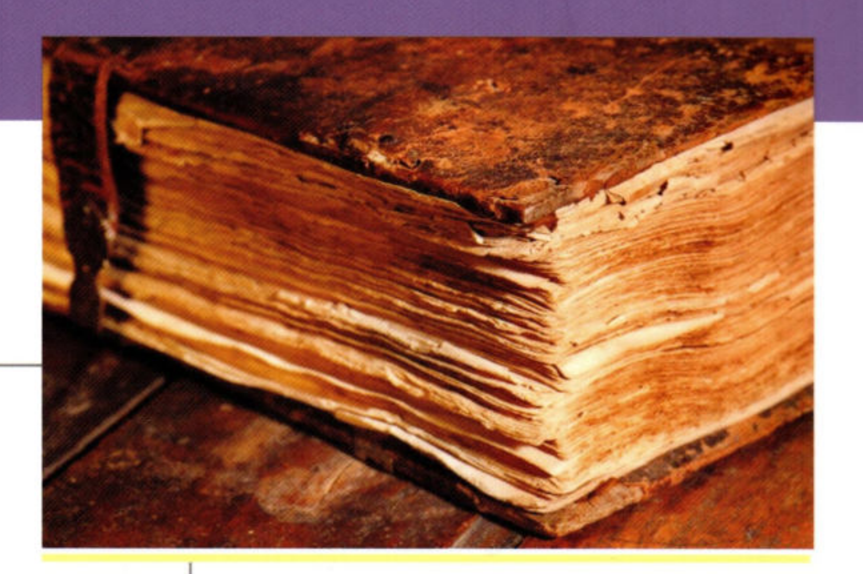




موافقات التاريخ والفقه والتأويل

منهجية لتجديد الفكر الديني



عبد الرحمن هابيل

دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

موافقات التاريخ والفقه والتأويل

منهجية لتجديد الفكر الديني

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع   دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

موافقات التاريخ والفقه والتأويل

منهجية لتجديد الفكر الديني

عبد الرحمن هابيل





موافقات التاريخ والفقه والتأويل
منهجية لتجديد الفكر الديني
عبد الرحمن هابيل

الطبعة الأولى، 2021
عدد الصفحات: 320
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-39-5
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2021

ابن النديم للنشر والتوزيع
وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات

الباب الثالث
التأويلية: جدلية الحادث والأزلي

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود 1)

صدق الله العظيم

المقدمة

يأتي هذا الكتاب استمراراً للمشروع الذي طرحناه في كتاب «**موافقات الأحكام والحكمة: منهجية لتجديد الخطاب الديني**»، فهو كسابقه مشغول بنفس الهم المقيم: ما الذي أجهض محاولات الإصلاح الفكري والتجديد الديني في العالمين العربي والإسلامي في العصر الحديث؟ منذ القرن التاسع عشر وهذه المحاولات تترى، ولكن التطرف مازال ضارباً أطنابه، بل إن العقل العربي - الإسلامي ناكص على عقبيه في تراجعٍ متوالٍ وانحدارٍ مخيف، والحيرة، إن لم نقل الفوضى، الفكرية، وما يلازمها من تخلّف، هي القاعدة على كل صعيد.

لا أحد يملك جواباً قاطعاً لمعضلة **التخلّف** بالغة التعقيد، فالتخلّف أخطبوط تضرب أذرعه في شتى الاتجاهات، فتصيب الحضارة والثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق، بحيث تلتبس العلة والمعلول، وتصبح الأبعاد الجيو-سياسية والاجتماعية-الاقتصادية، بواعث ونواتج في الوقت ذاته.

فلا يمكن الغض من خطورة البعد الجيو-سياسي أو المأزق الاجتماعي-الاقتصادي، ولا من إلحاحيّة علاجهما، ولكن لا يمكن في الوقت نفسه التهوين من شأن تداعيات الضبابية الفكرية والحاجة الملحّة للانفكاك منها. بل إن مشروعات الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي(ومحاولات التقدم والنهضة بالتعويل على شتى المخططات التنموية والتربوية واستيراد العلم والتقنية) تبدو وكأنها تدور بنا في حلقة مفرغة لا تنفك تعود بنا إلى سؤال **الإصلاح الفكري**، الذي أثبتت التجارب المُرّة أنه **التجديد الديني** على وجه

التحديد. عندما نرى «التشدّد العام» يجتاح الدين والفكر، والفوضى الفكرية تسود المشهد في شتى مناحي الحقوق والمعاملات والموقف من الآخر والشأن العام، ونرى كل ذلك يمارس باسم الدين أو يُنسب إلى الدين، فلا بُدّ من أنّ في الفكر الديني ما هو بحاجة إلى الإصلاح.

لم يعد الخرق يسمح للراقع بإرجاء الإصلاح الديني انتظاراً للإصلاح السياسي. إن المنادين بتقديم الإصلاح السياسي على الإصلاح الديني يحتجون بأن الإصلاح الديني لا يجب أن يتم إلا من قبل مؤسسة دينية مركزية وليس باجتهادات فردية دون مرجعية موحدة، وأن هذه المؤسسة لا يمكن أن تكون فعّالة إلا إذا كانت مستقلة، واستقلالها غير متصور في نظام سياسي لا يسمح بذلك. وهكذا، وفقاً لهذا التصوّر، سيتيح الإصلاح السياسي المجال لاستقلالية المؤسسة الدينية المركزية عن السلطة السياسية، ومن ثم ريادتها عملية الإصلاح الديني، وبذلك يتبلور هذا الإصلاح على أسس توافقية مادام مدعوماً من مؤسسة مركزية، بدل أن نجد أنفسنا أمام مشروعات إصلاحية متنوعة نتاج لاجتهادات شتّى دون مرجعيّة منضبطة، وفقاً لاحتجاج أصحاب هذا التصوّر. نحن بالطبع نحترم هذا التوجّه وننظر إليه بالجدية التي يستحقها، خاصةً أن مفكرين كباراً معاصرين هم بين من يقولون به. ولكن هذا التصوّر يقوم على افتراض صلاحية المؤسسات الدينية، وعلى رأسها الأزهر، للنهوض بهذا الإصلاح. لا شك إن الأزهر الشريف، كمؤسسة دينية مركزية، قد لعب دوراً لا يُنكر في نشر علوم الدين وبثّ روح الاعتدال، ولكننا نستقرئ التاريخ أيضاً بالتساؤل عن الدور الذي لعبته الكنيسة (المؤسسة الدينية المركزية) في الإصلاح الديني في المسيحية؟ فلم يكن دوراً إيجابياً بأية حال (وإن كان الإصلاح، على غرار حرفية وتشدد «كالفن» وأمثاله، ليس الإصلاح المطلوب على كل حال). أما المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) فقد أتى متأخراً عن الإصلاح البروتستانتي (1517) أكثر من أربعة قرون. كما أن محاولات الإصلاح السياسي الإسلامي المعاصرة، كما هي مثلاً في تركيا وأندونيسيا، لم ينتج عنها إصلاح فكري

بالعمق الجدير بالاعتبار، السبب الذي لعله عرقل هذه المحاولات نفسها وشوّش رؤيتها، إذ بدت كأنها تضع العربة قبل الحصان والطموحات السياسية قبل اعتبارات الإصلاح على المدى الطويل.

وفي جميع الأحوال، فإن حجر الزاوية في المشروع المطروح هاهنا، وهي مبادرة «**تدوين الإجماع القطعي**»، يتوفّر فيها شرطا المؤسسيّة والإنضباطيّة كليهما، فمن الواضح أن «تدوين الإجماع القطعي» (وهو الإجماع «المتواتر» أي إجماع المذاهب الثمانية في «التعبّديّات»)، لن يتم إلّا بصيغة مؤسسيّة، سواء تمثّلت في مؤسسة ذات صفة إقليمية أو دولية أو في توافق المؤسسات الوطنية في البلدان ذات العلاقة. كذلك فإن «تدوين الإجماع القطعي»، بحكم تعريفه نفسه، لن يزيد على أن يكون تدويناً لما أجمعت عليه المذاهب الثمانية فلا مجال ثمة للإجتهادات الفردية. أما الركن الثاني من هذا المشروع، وهو «**دسترة المبادئ المقاصدية**»، (أي دسترة المبادئ العامة للمقاصد والقواعد المنبثقة عنها، في «غير التعبديات»، ثم تفعيلها قانونياً ولائحياً)، فمن الواضح أيضاً أنه لن يرى النور إلّا عبر القنوات المؤسّسيّة. وحتى في حالة الاحتجاج بأن هذا الشق الثاني يفترض حداً أدنى من الإصلاح السياسي، فإن هذا الإصلاح ليس شرطاً يعيق رسم ملامح المشروع في الوقت الراهن. ومهما كان الأمر، فإن الإصلاح الديني، خاصةً في شقه المتعلق بـ«تدوين الإجماع القطعي»، في مواجهة جائحة التشدّد العام، لم يعد قابلاً للتأجيل، فأجراس الخطر تُقرع من كل حدب وصوب.

مادام الإصلاح الفكري والتجديد الديني بهذه الخطورة وهذا الإلحاح، فما الذي عرقلهما حتى الآن؟ لمحاولة الإجابة على هذا السؤال، ينطلق هذا الكتاب من فرضية أن **الفقه** هو مادة الإسلام، وأن روّاد التجديد، وإن كانوا على وعي مباشر أو غير مباشر بالحضور المكين للفقه في صلب الدين وبعوز المنظومة الفقهية للتجديد، فإن جُلّ مناهجهم كانت كلامية- فلسفية أو نقدية- تاريخية أو علم - سياسية/ علم - اجتماعية أو غير ذلك من المقاربات التي لم تكن فقهية.

فبغض النظر عما قد يكون شاب أية مقاربة من هذه المقاربات من قصور ذاتي لخلفية بعضها الإديولوجية أو الذرائعية، فهي لم تتمحور حول الفقه في ذاته. وحتى ذوو الدراية الفقهية من أصحاب هذه المقاربات غالباً ما توقفوا عند علم أصول الفقه دون إحكام منهجي يربط أصول الفقه بفروعه ويصل النظرية بتطبيقاتها العملية.

كانت المسيحية قديماً تتمحور حول الكنيسة، ولذلك انكبّ الإصلاح الديني المسيحي على إصلاح الكنيسة. أما محور الإسلام فهو الفقه، فعلى الفقه يجب تركيز التجديد.

وإذا سلمنا بأن التجديد الديني لابد أن ينطلق من **تجديد الفقه**، فلا يمكن لتجديد الفقه بدوره أن ينطلق إلا بعد تمحيص دعوى قطعية **النصوص الفردية** وكشف خطورة هذه الدعوى في **التأسيس للتطرف وعرقلة تجديد الفقه**. إنها دعوى لا تلبث أن تتهافت بمجرد النظر إلى ما يكتنف النصوص الفردية من **عموم وإطلاق وإجمال ونسخ**، ما يقطع بظنّيتها وحاجة أي نص فردي منها إلى دليل مستقل يكسبه القطعية، كما أوضحنا بالتفصيل في الكتاب سالف الذكر. فقد رأينا في ذلك الكتاب ما يكفي للتدليل على ظنية النصوص الفردية لما يطرأ عليها من تخصيص لعمومها وتقييد لمطلقها وتفصيل لمجملها، وخاصةً لما تنطوي عليه من ناسخ ومنسوخ، مثل النسخ بــ«النقل» أو بـ«التكرير» أو «داخل الآية»، على النحو المبيّن بذلك الكتاب.

أما في الكتاب الحالي فنحاول مقاربة إشكالية النصوص الفردية من منظور أشمل يتجاوز تحليل هذه النصوص نفسها إلى قراءة القرآن الكريم ككل في ضوء ثنائية **الحدوث والقِدَم**. فلئن ركّز الكتاب السابق على ثنائية «التشريع» و«التأويل»، فإن الكتاب الحالي يعيد النظر إليها من منظور **«التاريخ»**.

إن تفاعل الوحي مع الإنسان في الزمان والمكان لا يترك مجالاً للّبس في «تاريخيّة» التنزيل ومن ثم تاريخيّة النصوص الفردية، أي «حدوثها» في الزمان والمكان.

وهكذا يأتي الباب الأول من هذا الكتاب لتسليط المزيد من الضوء على بعد «التاريخيّة» في القرآن الكريم، وهو ما اصطلحنا عليه بتعبير «تعاقب التنزيل والتفصيل»، وتناولنا تشكّلاته المختلفة، سواء من حيث سياقات التنزيل والتفصيل (العربي واليهودي والمسيحي و«الكلاسيكيات المتأخرة»)، في الفصل الأول، أو قرائن التنزيل والتفصيل (القرائن الشكلية و«الحوار الداخلي» و«الإضافات الداخلية» والناسخ والمنسوخ)، في الفصل الثاني.

لقد فصّلنا القول في ظاهرة النسخ، من حيث علاقتها بظنية النصوص الفردية، في الكتاب السابق، ولكننا نعود ونؤكد في الفصل الثاني وعدة مواضع أخرى من الكتاب الحالي على حجية النسخ بصوره المتعدّدة، خاصةً «النسخ داخل الآية»، على تهافت دعوى قطعية النصوص الفردية. إن عدم حذف النصوص المنسوخة وتركها جنباً إلى جنب مع النصوص الناسخة، رغم ما يثيره ذلك من صعوبات بنيوية ونحوية، هو أبلغ دليل على الظنية، فلو كان يُقصد بالنص الفردي أن يكون قطعياً لحُذفت الأحكام المنسوخة ولزالت الإشكالات الأسلوبية واللغوية. إن ترك المنسوخ بجانب الناسخ إحالة واضحة إلى المقاصد التي تتجاوزهما كليهما.

والمظهر الثالث من مظاهر «تعاقب التنزيل والتفصيل» هو الأطوار المختلفة لهذا التعاقب والتي هي موضوع الفصل الثالث، حيث أشرنا من هذه الأطوار إلى ثمانية، بعضها متعاقبة وأخرى متوازية، لعلّ أهمها الطور الثاني (من «التخليق» إلى التشريع) والسابع (من «التوقف» إلى «الجزم»).

إن المسار الذي اتخذه القرآن من التخليق إلى التشريع، والذي حاولنا التدليل عليه بأمثلة تتعلق بالصلاة والصيام والزكاة وأحكام الطعام والشراب، لا يدع مجالاً للشك في أولوية الأخلاق على التشريع في الرؤية القرآنية، سواء كانت هذه الأولوية زمنية أو قيميّة. إن التشريع لم ينسخ التخليق لمجرد أنه أعقبه في الزمان.

إن التشريع ما جاء إلا امتثالاً لـلتخليق ووضعاً له موضع التطبيق، فكيف

تصبح الغاية أقل شأناً من الأداة التي اصطُنعت للتنفيذ؟ **لعل هذه هي المفارقة الكبرى في جميع الأديان: يتفاعل الوحي مع الإنسان والزمان والمكان في رؤية روحية وأخلاقية يتولّد عنها تشريع لوضع هذه الرؤية موضع التطبيق في الزمان والمكان، فما يلبث التشريع، من حيث هو أشكال ورسوم، أن يطغى على تلك الرؤية الروحية-الأخلاقية بل قد يتنكّر لها فقهاء التشريع مع مرّ الزمان. ولعل أبرز مظاهر هذا التنكّر دعوى قطعية النصوص الفردية، وكأن النص الفردي ينافس الوحي الكُلّي في أزليته المتنزّهة عن الزمان والمكان.**

لا سبيل لتجديد الفقه سوى التخلّي عن دعوى قطعية النصوص الفردية **والعودة إلى نبع التخليق الذي انبثق عنه التشريع.** وهذه العودة لا تعني التعطيل أو أن يُستبدل بالشريعة أفكار فضفاضة غامضة لا ضوابط لها، يتوهمها البعض «مقاصد» للشريعة، بل تعني العودة إلى الإجماع «القطعي» في التعبديّات، وإلى المقاصد «المنضبطة» المستقرأة من النصوص المتضافرة والعلل المطّردة في غير التعبديّات (على النحو الذي نتطرق إليه في الفصلين الخامس والسادس من الكتاب الراهن).

أما المسار الذي اتخذه القرآن من «التوقف» إلى «الجزم» فيما يخص العلاقة بالآخر، فهو أيضاً أبلغ دليل على رحابة الرؤية القرآنية وعلى أولوية تقبّل الآخر في هذه الرؤية، زمنياً وقيمياً. وكما حاولنا أن نبيّن بالتفصيل عند نقاش هذا الطور، فإن انتهاءه بمرحلة «الجزم» لم يكن إلا استجابة للتحديات الظرفية التي كانت تهدّد الدين الجديد. إن ما يلفت النظر حقاً هو ظاهرة تزاوج النسخ والحفظ في هذا المسار، أي إبقاء المنسوخ جنباً إلى جنب مع الناسخ، وهي ظاهرة يصعب تفسيرها إلا على أنها إشارة للطبيعة الظرفية للناسخ والمنسوخ كليهما وإحالة إلى المقاصد التي تتجاوزهما. فليس نسخ آيات التقبّل والتوقّف بآيات الجزم نسخاً أبدياً، فلو كان كذلك لما تُركت الآيات المنسوخة جنباً إلى جنب مع الناسخة، مع ما نتج عن ذلك من صعوبات في بنية النصوص وإعرابها ومفهومها.

هذا وقد لا تخلو الأطوار الأخرى المذكورة بالفصل الثالث من نقاط مثيرة للنقاش. ومن ذلك النظر إلى التشريع القرآني من منظور مساره من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»، وجدوى هذا المنظور في مقاربة بعض المسائل الشائكة في تفسير القرآن وتاريخ الفقه، كالمسألتين اللتين اعتبرهما «شاخت» نقطتي تعارض بين القرآن والفقه (غسل القدمين وكتابة الديون)، وكعقوبة الرجم ونجاسة الكلب.

كما أن أطوار «من اليتامى إلى المحصنات»، و«من الوصية إلى الميراث»، و«من الكلالة إلى العصبات»، تلقي الضوء على بعض المصطلحات القرآنية المعروفة بصعوبتها، وهي «اليتامى» و«المحصنات» و«الكلالة»، وتدل على أن المسار من الوصية إلى توريث النساء فروضاً بعينها لم يكن على سبيل التأبيد بل كان طوراً توقف عن السيرورة بتوقف الفقه عن التجديد.

إن أطوار النزول لا تنطوي على أي تحوّل أو تبديل من حيث المبدأ، بل كانت «تفصيلاً» للرؤية الروحية- الأخلاقية الكامنة في صلب الوحي وتأويلاً وإعادة تأويل مستمرّين لهذه الرؤية في مواجهة شتى التحديات العقائدية والاجتماعية والسياسية التي ما انفكّت تطرأ طوال سنين الدعوة. فهذه مسارات طبيعية نتوقعها ونبحث عنها إن لم نجدها، فهي أبعد ما تكون عن الخطط المرحلية وردود الفعل الآنيّة لأنها مؤشرات واضحة على تفاعل الوحي مع محيطه الدنيوي.

إن العلماء الأوائل كانوا مدركين تمام الإدراك لمسار الأطوار التي مرّ بها الكتاب العزيز، فقد كان من علوم القرآن لديهم «علم المكي والمدني» و«علم أسباب النزول» و«علم الناسخ والمنسوخ»، وهم وإن توقّفوا دون صياغة نظرية متكاملة واضحة في تفاعل الوحي مع الإنسان والزمان والمكان، فقد كانوا أكثر ثقة بدينهم وأكثر دقة في بحوثهم العلمية من بعض دارسي القرآن من المسلمين المعاصرين، الذين يبدون كأنهم يعانون هزيمة مزدوجة، نفسية وفكرية، إذ يشفقون من التسليم بذلك التفاعل من ناحية، ولا يملكون المنهجية الفكرية

لاستيعابه من ناحية أخرى. وسنرى مثالين لهذا الموقف عند نقاش مسألتي «النسخ» و«الحدوث».

لا يمكن إذاً لأي نص فردي أن يكون قطعياً إلا **بدليل مستقل من خارج النص نفسه**. والدليل المستقل الذي يمكّن نصوص الأحكام الفردية من اكتساب القطعية هو **الإجماع «القطعي»** في **«التعَبّديّات» (العبادات وما في حكمها)** **والمقاصد «المنضبطة»** في **«غير التعَبّديّات» (المعاملات وما في حكمها)**. وذلك ما فصّلنا فيه القول في الباب الثاني (بفصوله الرابع والخامس والسادس).

وهكذا يأتي الفصل الرابع لمناقشة ظاهرة ظنية النصوص الفردية بصفة عامة. ثم نخصص الفصل الخامس لنقاش خطورة **«جائحة التشدّد العام»** في التأسيس للتطرف، والتي هي نتاج مباشر لظاهرة التشبث بالنصوص الفردية. إن التصدّي المقترح لهذه الجائحة هو «تدوين الإجماع القطعي» في كل ما يتعلق بالتعبديات، وهي العبادات، من صلاة وصوم وصدقات فردية وحج وما في حكمها من الحلال والحرام في المناكحات والمشروبات والمطعومات والملبوسات. والإجماع «القطعي» أو «المتواتر» ليس الإجماع الاجتهادي أو ما يطلق عليه إجماع العلماء، بل هو إجماع **«المدارس الثمان»** المتواتر عنها جيلاً عن جيل، أي ما أجمعت عليه هذه المدارس من فهم لنصوص العبادات وما في حكمها من خلال السنة العملية التي توارثتها هذه المدارس عبر القرون، بحيث لا يثبت فرض ولا تحريم في **التعَبّديّات** إلا فيما أجمعت عليه المدارس، وما عداه فهو في دائرة الجواز أو الندب أو الكراهة. وذلك لأنه لا توجد مرجعية موضوعية منضبطة للفرض والتحريم على سبيل القطع سوى إجماع هذه المذاهب، بصرف النظر عما يُساق لإدعاء الفرض أو التحريم من نصوص فردية. ويبقى حق الاختيار في إتباع النصوص الفردية لمن شاء ذلك، فله أن يفرض أو يحرّم على نفسه ما شاء على سبيل الاختيار والتورّع، دون أن يزايد على غيره بما لم يفرضه أو يحرّمه الإجماع «المتواتر».

إن الأثر المدمر لظاهرة التشبث بالنصوص الفردية لا يقتصر على تأسيسها للتشدد والتطرف بل يتعداه إلى **عرقلة تجديد الفقه**. وهكذا استعرضنا في الفصل

السادس أمثلة لهذا المظهر من التخلف في مجالات حقوق المرأة، والحيل المصرفية، والموقف من الآخر، وسؤال الشأن العام، وهو السؤال الذي تصبح فيه خطورة التشبث بالنصوص الفردية على أشدّها. ولما كانت هذه المسائل من غير التعبديات، فإن المنهج المطروح بشأنها هو «الإستقراء المقاصدي»، الذي هو الدليل المستقل الذي لا يمكن من غيره لنص فردي اكتساب القطعية (في غير التعبديات)، والذي به تُستنبط «المقاصد المنضبطة». إنّ المقاصد «المنضبطة»، كما سبق أن بيّنّا، ليست مجرد مبادئ فلسفية أو تعميمات مرسلة على النحو الفضفاض الغامض الذي كثر تداوله، بل هي المقاصد «المنضبطة» **بالاستقراء** من «**النصوص المتضافرة**» و«**العلل المطّردة**». وهكذا حاولنا رسم الملامح الأولية لـ «المقاصد التطبيقية» في مجالات العلاقات الأسرية وحقوق المرأة، والمعاملات المصرفية، والموقف من الآخر، وسؤال الشأن العام.

أما الباب الثالث من هذا الكتاب فيأتي للتأكيد على أهمية التوازن في منهجية قراءة القرآن الكريم، فالبعد «التاريخي» يظل ناقصاً لا يفي القرآن حقه ما لم يكمّله البعد «التأويلي». إن «التاريخية» لا تتنافى بأية حال مع «التأويلية»، ولا نظننا نبالغ أبداً في التأكيد مهما أكدّنا على عدم الخلط بين سؤال الحدوث وسؤال القدسية. إن استحضار الرؤيتين، التاريخية والتأويلية، كلتيهما، هو ما يحول دون هذا الخلط، وهو الذي به تكتمل محاولة طرح منهجية تفسيرية - تأويلية شاملة آيات «الأحكام» و«غير الأحكام» (آيات «الحكمة»).

إنّ آيات «الحكمة» هي التي قد تتحقق فيها التأويلية بالمعنى الكامل ويتمثّل فيها التقابل بين «الحادث» و«المُؤوَّل»، وبين اللغة و«الحقيقة»، إذْ تستلزم تأويلاً «رؤيوياً» يتناسب وطبيعتها الجوّانيّة.

وهكذا يحاول الفصل السابع تقديم مفهوم «**التأويل الرؤيوي**» لتحقيق التوازن بين بُعدي الحدوث والقدسية في منهجية قراءة القرآن الكريم. إن ازدواجية الحدوث والقداسة ما هي إلّا إحالة إلى ازدواجية الوجود نفسه في الرؤية القرآنية بين «عالم الشهادة» و«عالم الغيب».

إن «التأويل الرؤيوي» يتكشّف عن «**جدليات تأويلية**» تستحق دراسة معمّقة مستقلة، فلا نطمع لأكثر من أن ننجح في الإشارة إليها في الفصل الثامن، كمحاولة أولية لتحسّس أساسيات الرؤية التأويلية في القرآن الكريم. من بين ثماني ثنائيات من هذه الجدليات، حاولنا عند ذكر «التجلّي والغياب» استحضار أهمية «التأويل الرؤيوي» في فهم «عقيدة التجليات الإلهية» في الأديان والمذاهب «التشبيهية» ومن ثم التأسيس لحوارٍ فعال بين الأديان والمذاهب على المستوى التأويلي، بما يتيح من تجاوز لتجارب الحوارات على المستوى الشرعي، التي قد لا يخلو الكثير منها من التبسيط أو الافتعال.

وبذلك نختتم الكتاب بالفصل التاسع لإعادة التركيز على «الكتاب والحكمة» من جهة و«الحدوث والإعجاز» من جهة أخرى، في محاولة أخيرة للدعوة إلى قراءة القرآن الكريم كنتاج لجدلية الوجود الكبرى: جدلية «الحدوث» و«القِدم».

الباب الأوّل

التاريخيّة: تعاقب التنزيل والتفصيل

لعلّه لا أدلّ على سريان الوحي في الزمان من وصف القرآن نفسه بنفسه: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ (الإسراء 106)، وبأنه لم ينزل ﴿جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ (الفرقان 32). وسيرورة الوحي في الزمان، متفاعلاً مع الإنسان والمكان، تبدو ذات مسارين متلازمين متعاقبين، هما التنزيل والتفصيل.

والتنزيل بصفة عامة مشار إليه في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ (البقرة 185)، وقوله ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ (القدر 1)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء 192)، وقوله: ﴿نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة 97).

أما التفصيل فيعقب التنزيل وهو لازمة من لوازمه: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود 1)، ويؤكده كذلك قوله تعالى: ﴿نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ في العديد من المواضع (مثلاً: الأعراف 32، 174)، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ (القيامة 19).

فالسيرورة التي اتخذها تفاعل الوحي مع الإنسان في الزمان والمكان لا يكفي وصفها بـ«التنزيل»، لأن التنزيل قد لا يدل على أكثر من التنزّل بالتدريج، فلزم وصفها أيضاً بـ«التفصيل»، للإشارة إلى أطوار «إعادة القراءة»، ومن ثم «إعادة الوحي»، التي مرّ بها التنزيل نفسه، سواء تعلق ذلك بالسورة أو بالآية.

فرغم أن كثيراً من ألفاظ القرآن الكريم قد يستحيل حصر الواحد منها في

معنى محدّد واحد، فلعله يمكن في سياق دراستنا هذه استخدام مصطلحي «التنزيل» و«التفصيل» للدلالة على نزول الوحي في بادئ الأمر مجملًا، أو حتى نزول السورة الواحدة أو الآية الواحدة مجملة، ثم يعقب ذلك بالتدريج، وعلى التوالي حالة بحالة، تفصيل المجمل سواء اتخذ شكل تخصيص العام أو تقييد المطلق أو تفسير المبهم أو حتى النسخ[1]. وعلى أية حال، لا مُشاحّة في الاصطلاح، فحتى لو لم ينطبق هذان المصطلحان بدقة على المسارين المقصودين، فإن المسارين نفسيهما حاضران في القرآن لا تكاد عين تخطئهما، وكما سنرى في الفصول الآتية.

وقبل أن نشرع في الحديث عن هذين المسارين، وجب أن نزيل أي لبس قد ينشأ عن مصطلح «التاريخيّة» الذي نستعمله للإشارة إلى تعاقبهما. فمن الواضح أن افتراض وجود هذين المسارين كمسلّمة مبدأية يقرأ في ضوئها القرآن الكريم من أوّله إلى آخره يفترض أيضاً وجود وثيقة واحدة متجانسة متكاملة. فليس هناك أبعد عن مفهوم «التاريخية» لدينا مما يراه بعض الباحثين المعاصرين من أن القرآن قد يكون تجميعاً لنصوص تعود إلى أصول متعددة من حقب تاريخية مختلفة ولا تربطها رؤية معرفية موحّدة، ولا يهم هؤلاء الباحثين سوى اكتشاف مصادرها المتنوعة، شأنها في ذلك شأن نصوص الكتاب المقدّس مثلاً[2]. بل نعني بـ«التاريخية» هنا البعد التاريخي للقرآن الكريم أي سياقه الزمني في مقابل رؤيته «التأويلية» التي تسري هي الأخرى في ثناياه مؤكدةً وحدته وتفردّه[3].

الفصل الأول

سياقات التنزيل والتفصيل

نزل القرآن الكريم في سياقات مكانية - زمانية معيّنة، أي أنه قد «حدث» في الزمان والمكان، رغم ما أشرنا، وسنشير إليه، من طبيعته «التأويلية» التي تتجاوز ملابسات الحدوث. ويمكن إجمال سياقات الزمان والمكان في البيئة العربية، والعامل اليهودي، والخلفية المسيحية، و«الكلاسيكيات المتأخرة» على النحو الآتي بيانه باختصار، دون محاولة للإلمام بكافة مظاهر هذه السياقات التي تستحق دراسات مستقلة مطوّلة. فتكفينا الإشارة إلى الحضور القوي لهذه السياقات لتأكيد تفاعل القرآن مع الإنسان في الزمان والمكان.

1. السياق العربي

نزل القرآن «عربياً» (مثلاً: يوسف 2)، فالعامل العربي من أقوى العوامل الحاضرة فيه، بل لعلّ سرّ قوته أنه يتخذ شكل «الحضور» و«الغياب» معاً.

فالخلفية العربية المعاصرة لنزول القرآن حاضرة لاشك بقوة في لغته وأساليبه وبنيته ومنطقه، فليست بحاجة إلى كثرة إيضاح. لذلك نقتصر على ذكر بعض الشواهد التي قد ترجع إلى السياق العربي الخالص، ولا يمكن إرجاعها إلى أصول يهودية أو مسيحية أو غيرها. ومن الأمثلة على ذلك في مجال العقائد الاعتقاد بوجود الجن. وكذلك في العبادات مناسك الحج، التي هي مناسك عربية قديمة أزال عنها القرآن ما علق بها من مظاهر الوثنية. كما أن من القصص القرآني الذي يعود لأصول عربية محضة قصص عاد وثمود وسيل العرم[1].

كذلك فإن الشورى مؤسسة عربية قديمة تبنّاها القرآن وحضّ عليها (الشورى 38)[2]. كما يشير الباحثون إلى كثير من المسائل ذات الصلة بالشعر الجاهلي والحياة العربية الجاهلية وأصدائها في أساليب القرآن وبنيته الأدبية ويضربون لذلك مثلاً السجع الجاهلي وظاهرة الأقسام في مطالع سور الفترة المكية الأولى. وكذلك وصف المساكن الخاوية للأمم الخالية (مثلاً: الأحقاف 25) وما قد يذكرنا به من وقوف شعراء الجاهلية على الأطلال. يُضاف إلى ذلك مفهوم الوحي واحتمال علاقته بالعقائد العربية القديمة وانتقال القرآن به من مفهوم النقوش المبهمة إلى آيات بيّنات تتضح في ضوئها الحقيقة ويُفهم الوجود. كما يرى بعض الباحثين إيحاءات للحياة العربية القديمة والشعر الجاهلي (كالمجالس والمآدب) في مشاهد الجنة القرآنية[3].

كما يتخذ السياق العربي للقرآن الكريم شكلاً أكثر عمقاً من المظاهر المذكورة يمكن وصفه بـ» الغياب» في مقابل «الحضور» الملحوظ لتلك المظاهر. وهذا يتمثل في ما يمكن تسميته بـ» التناصّ السلبي» أو «الإسقاط الواعي». من ذلك مواجهة القرآن للمأزق الوجودي العربي الذي كان يعبّر عنه الشعر الجاهلي بالعدمية والبكاء على الأطلال في طبيعة ليست سوى فضاء خلوٍ من المعنى هجرته الأحبة. وهو ما واجهه القرآن بالمعنى الذي أضفاه على الوجود والحياة والذي يشير إليه جمال الطبيعة في الوصف القرآني، خاصة عند وصف الفردوس الأخروي كجنة خضراء معطاءة، بل تزخر بالحضارة (كالأرائك والنمارق) في قطيعة مع الطبيعة الموحشة الكئيبة في الشعر الجاهلي[4].

2. السياق اليهودي

وصل تشابك العوامل العربية واليهودية والمسيحية في البيئة التي نزل فيها الوحي القرآني إلى حد أن اعتبر بعض الباحثين القرآن الكريم نتيجة للتفاعل والتوليف بين كل هذه العوامل[5]. كما سبق أن ذهب بعضهم إلى أنه «من الصعب أن توجد فكرة دينية واحدة في القرآن ليست موجودة في اليهودية أو

المسيحية»[6]. وليس هذا، إن صحّ، بمستغرب، مادام القرآن نفسه يشير بكل وضوح إلى تأكيده الرسالات من قبله (البقرة97،آل عمران 3-4، فاطر 31). كما أن إدّعاء مستمعي القرآن الأوائل أنه «أساطير الأولين» دليل واضح على سبق معرفتهم بالقصص اليهودي النصراني وانتشار هذا القصص في الأوساط العربية إبان نزول القرآن[7]. ولكن يجب في نفس الوقت التأكيد على نقطتين. الأولى، أنه لا يمكن الربط إلا نادراً بين أية آية قرآنية وأي موضع محدّد في الكتاب المقدس، فالإشارات القرآنية إلى ما ورد في الكتاب المقدس راجعة إلى ثقافة شفوية كانت شائعة في بيئة القرآن العربية، ولا يمكن نسبتها إلى أي اقتباس مباشر[8]. والثانية، إن عمق القصص القرآني ليس في جدة هذه القصص من حيث الموضوع، ولكن الجديد في قصص القرآن هو «التأويل»، بل لعل مفهوم «القصص» نفسه، كما يستخدمه القرآن، ينطوي على معنى «إعادة التأويل[9]. فالقرآن لم ينزل في فراغ فكري وثقافي، بل يفترض بيئة دينية وفكرية وثقافية خصبة ومتنوعة على دراية بهذه القصص، وإنما يكمن عمق القصص القرآني وجدّته في الرسالة الروحية- الأخلاقية التي ينادي بها تأويل القرآن لهذا القصص[10]. وفي جميع الأحوال، فإن «شرع من قبلنا» أصل لاشك فيه من الأصول التاريخية لشرائع القرآن[11] ابتداءً من تحريم الخنزير، إلى الكفارات، إلى اجتناب النساء في المحيض[12] إلى غسل الجنابة[13]؛ يُضاف إليها التوجه السابق إلى بيت المقدس قبلةً للصلاة، وما سبق من صيام عاشوراء، وأيضاً، كاحتمالات، ما فُرض ثم نُسخ من رجم الزاني، وكتابة الدّين، وغسل القدمين في الوضوء[14].

كما يشير بعض الباحثين إلى قوة حضور «النموذج الموسوي» في القصص القرآني، بحيث يمكن الحديث عن نموذج «موسوي-محمّدي» مقدّم على أي نموذج نبوي آخر في القرآن[15].

3. السياق المسيحي

من بين المقاربات العديدة التي يمكن قراءة القرآن الكريم من خلالها، أنه «جميعة» بين «الأحكام» الموسوية و«الحكمة» المسيحية[16]. وهكذا الحضور الملحوظ للشريعة الموسوية في مناسبات نزول التشريعات القرآنية، خاصةً في الفترة المدنية الأولى[17]، في مقابل تميّز العنصر المسيحي في الفترة المكية[18]

فعلى سبيل المثال قد يمكن فهم خلفية العقائد الأخروية، التي برزت في القرآن منذ الحقبة المكية المبكّرة، في سياق مسيحي، بالنظر إلى تميّز المسيحية عن اليهودية في هذه العقائد، والأهمية الكبرى التي توليها مبدأ الحساب الأخروي[19].

كذلك، ورغم ما ذكرناه في المبحث السابق عن أهمية «النموذج الموسوي»،فإن المسيح في القرآن مازال متميزاً، بمولده ومعجزاته ورفعه بعد وفاته[20]. كما أن المسلمين الأوائل كانوا يعتبرون أنفسهم استمراراً لـ«الحنفاء»، بينما كان هذا الاسم يطلق أيضاً على الزهّاد المسيحيين. أضف إلى ذلك أن المسلمين الأوائل سُمّوا أيضاً «الصابئين»، وهؤلاء وثيقو الصلة بالمسيحية. كما أن قيام الليل (مثلاً: المزمل 2) عبادة مسيحية متميزة. وكذلك وصف الوحي القرآني بـ«الفرقان»، الذي هو مفهوم مسيحي، واللفظة قد تكون مشتقة من الآرامية بمعنى «الخلاص» أو «النجاة». أما أكبر الأدلة على الألفة التي كان يشعر بها المسلمون الأوائل تجاه المسيحيين فهو هجرتهم إلى الحبشة حيث «الملك الذي لا يُظلم عنده أحد»[21].

4. «الكلاسيكيات المتأخرة»

يعتبر بعض الباحثين القرآن من كتب «الكلاسيكيات المتأخرة»[22]،أي تجب دراسته في سياق شرق- أوسطي وكنص من أواخر العصور القديمة، أي القرون اللاحقة للاسكندر والسابقة على العصور الوسطى، فهو بهذا الاعتبار

ليس نصاً معزولاً عن الوسط الإغريقي- الهلنستي- الروماني والتراث اليهودي - المسيحي السائد في ذلك الحين.

ويورد هؤلاء الباحثين عدة أمثلة لما يعتبرونه من الاتجاهات والأفكار التي شاعت في تلك الحقبة وربما وجدت صداها في القرآن الكريم. ومنها، في ما يتعلق بالعقيدة، مبدأ وحدانية الله، والبعث والحساب الأخرويين، والتعدّدية الدينية[23]. كما يضيفون، كأمثلة للتوجهات الأخلاقية والاهتمامات الاجتماعية في تلك الحقبة، مبدأ الرحمة الإلهية والإنسانية، وبرّ الوالدين، والإحسان إلى المعوزين، والاهتمام بتحسين وضع المرأة. وعلى الصعيد المعرفي والفلسفي يذكرون تزايد أهمية الكتابة في نقل المعرفة، ومفهوم «الكلمة» والمقابلة بين الموجودات الأرضية والكلمات الإلهية، أو قياس الخلق على اللغة بصفة عامة[24].

وبغض النظر عن التفاصيل، وعن مدى دقة دعوى تأثير «الكلاسيكيات المتأخرة» في الثقافة العربية في عهد نزول الوحي، فإن القرآن لم ينزل في فراغ، فهو قد نزل من السماء وليس «من السماء الزرقاء» إن صحّ التعبير، **بل هو وحيٌ إلهي نزل في سياق بشري**. إنّ إصرار علماء المسلمين المعاصرين على تجاهل عوامل الزمان والمكان وكل السياقات والشواهد التي ذكرناها وغيرها مما يقطع بنزول القرآن في الزمان والمكان، إنما يفقد القرآن تجانسه وتاريخيته ويجعله نصوصاً منبتّة الصلات بالجغرافيا والتاريخ لا تختلف كثيراً عما يدعيه بعض الباحثين الغربيين من مدرسة «المراجعين الجدد»[25].

الفصل الثاني

قرائن التنزيل والتفصيل

القرائن على تعاقب التنزيل والتفصيل واقترانهما بالزمان والمكان كثيرة متنوعة، منها ما يتعلق ببنية الآيات والسور، وما يعود إلى اللغة والأساليب، ومنها ما يرجع إلى التفاعل بين القرآن ومتلقّيه ومستمعيه، وإلى التبلور التدريجي للرؤى والمفاهيم؛ وغير ذلك من القرائن التي نحاول الإلمام بها فيما يأتي.

1. القرائن الشكلية

لعلّ من أوضح القرائن على الإحالة للمكان والتعيّن من خلال الزمان، الاختلاف في طول الآيات من طور إلى آخر، خاصةً بين العهدين المكي والمدني، وفقاً لتطوّر احتياجات الدعوة وتبدّل المسائل التي وجبت معالجتها والتحديات التي لزمت مواجهتها. فمن الواضح ميل آي القرآن في العهد المكي إلى الإيجاز، لمناسبة ذلك، على ما يبدو، لتبليغ مسائل العقيدة وتنشئة الدعوة الجديدة. كما أن من الواضح تدرج الآيات بعد ذلك، خاصة في الحقبة المدنية، في الطول وكثافة الصياغة، للتفصيل الذي استدعاه ما طرأ من مسائل التشريع وتسيير الدولة الوليدة[1].

كذلك تبدو هناك علاقة بين متوسط طول آيات السورة ومطلع السورة نفسها. فتأتي الأقسام والأحداث الأخروية المسبوقة بـ« إذا» في أول السور ذات الآيات القصار، وتوجد حروف النداء أو الحروف المقطّعة في فواتح السور ذات الآيات الأطول نسبياً، بينما نجد ألفاظاً مثل «الكتاب» أو كلمات مشتقة من

«النزول» أو «الحمد» أو «التسبيح» في مطالع السور ذات الآيات الأطول عموماً. يُضاف إلى ذلك ما قد يكون من علاقة بين وجود المفردات المشتقة من جذور «الشرك» والإشارة إلى «المنافقين» من جهة، والسور التي يتجه فيها طول الآيات إلى الزيادة من جهة أخرى. فالارتباط واضح بين متوسط طول الآية و«كثافة الصياغة» بصورة عامة وبين بعض الظواهر اللغوية والأسلوبية[2].

أما عدم اطّراد متوسط طول الآية داخل السورة فيرجع في الغالب إلى ظاهرة «الإضافات الداخلية». وهكذا فإن هناك خمس سور على الأقل قد تحتوي على إضافات لاحقة، أي مراحل للوحي متعددة، لأن مُعامل التراوح في طول آياتها يزيد على المُعامل السائد في القرآن ككل، وهي البروج (7-11)، العصر (3)، النجم (23، 26، 32)، المزمّل (20) المُدثّر (31-56)[3].

هذا فيما يتعلق بهيكلية الآية، أما السور فلعل من الواضح أيضاً تدرجها من هيكلية «بسيطة» في الفترة المكية الأولى، إلى هيكلية «ثلاثية» (أي مقدّمة وخاتمة يتوسطهما الموضوع الذي خُصّصت له السورة) في الفترتين المكية الوسطى والأخيرة، ثم الهيكلية المركبة في طوال السور المدنية[4].

كما أن من قرائن الاستجابة لتبدّل الوسط الذي كان القرآن ينزل فيه التغيّر في أساليب المخاطبة من «يا أيها الناس» في مكة، إلى «يا أيها الذين آمنوا» و«يا أيها النبي» في المدينة. وكذلك تبدّل المخاطبين بين المشركين في مكة واليهود والمنافقين في المدينة[5].

كما يمكن أن يُضاف إلى هذه القرائن ظاهرة الأقسام في السور المكية، خاصة أوائل ما نزل منها، وغيرها من الظواهر والمصطلحات والتعبيرات التي اختصت بها مراحل من الوحي معينة. وذلك مثل مصطلح «الشرك» وتعبير «سبحان الله» التي قد لا تكون ظهرت إلا في الفترة المكية الوسطى (الطور 43: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾). كما قد يكون من المصطلحات الخاصة بالفترة المدنية: «النبي»، و«الإسلام»، و«المسلمون»، و«الكتاب»، وملة إبراهيم»[6].

وكذلك يتميز من الأسماء الحسنى اسم «الرحمن» الذي قد لا يكون ظهر في القرآن الكريم إلا في فترة محددة. فيظهر هذا الاسم كاسم علم، أي كاسم ذات وليس مجرد صفة، في الفترة المكية الثانية (مثلاً سورة مريم)، ولا يعود كاسم علم إلا في حالات قليلة في الفترة المكية الثالثة، بينما لا يظهر أبداً بهذه الكيفية في الفترة المدنية[7]. وقد اقترحت بعض التعليلات لظهور هذا الاسم في تلك الفترة بالتحديد، منها التأكيد على رحمة الله في مواجهة ما كان يعانيه المسلمون من اضطهاد آنذاك. أما عدم ظهوره بعد ذلك فعُلّل بتجنّب تمييز قد يقع جهلاً من بعض الناس بين اسم «الرحمن» واسم الجلالة «الله» رغم أنهما اسمان لنفس الذات الإلهية[8].

كما تُعدّ من القرائن الشكلية التي قد تدل بوضوح على التفاعل بين الوحي والزمان والمكان ظاهرة «الإضافات الداخلية» التي أشرنا إليها أعلاه وسنعرض لها فيما بعد لتداخلها مع بعض القرائن الموضوعية[9].

2. «الحوار الداخلي»

الحوار بين القرآن ومعاصريه، سواء في مكة أو في المدينة، مستمر من أول نزوله إلى آخره، ولا يحتاج لتوضيح (مثلاً البقرة11، 13 و80، الأنعام 37، الحجر 6، الإسراء 90، وغيرها كثير). ولكن هناك مستويات أخرى من الحوار داخل القرآن قد لا تكون بنفس الوضوح. وأول هذه المستويات هو الحوار بين أفراد الأمة القرآنية الوليدة، فمن الطبيعي أن نتوقع حواراً مكثفاً يواكب ظهور ونمو أية أمة جديدة. فالذين لا ينظرون إلى القرآن كنص أدبي متكامل، بل يعتبرونه مجرد وثيقة أو نصوص تاريخية، تم تجميعها وفق خطة معينة وفي لحظة تاريخية معينة من مصادر قديمة مختلفة، لن يروه قابلاً لغير الدراسة التاريخية، ولن يروا داخله تبلوراً تدريجياً لرؤيته ومفاهيمه[10]. أما إذا نظرنا إلى القرآن كنصٍ أدبي متكامل يواكب نشأة الأمة وخطوات تأسيسها، فسنجد فيه مباشرةً أو ضمناً حواراً مستمراً تتبلور من خلاله بالتدريج رؤيته الروحية والأخلاقية والاجتماعية[11].

هذا عن الحوار بين القرآن ومستمعيه من الأمة الناشئة، فماذا عن الحوار بينه وبين متلقّيه؟ هناك إشارات مباشرة عديدة لهذا الحوار (مثلاً: النساء 79، التوبة 43، الكهف 6، الشعراء 3، الأحزاب 37، فاطر 8، عبس 1-10). ولكن المستوى الأهم لهذا الحوار قد يتّخذ عمقاً ضمنياً يتمثل في التبلور التدريجي للرؤية والمفاهيم القرآنية من خلال التفاعل بين الوحي والنبي. ولعلّ من شواهد هذا الحوار الضمني المسار الذي يتخذه القرآن الكريم في موقفه من ظاهرة اختلاف الأديان، ابتداءً من التسليم بواقع الاختلاف (مثلاً: الأنعام 35، يونس 99، هود 118)، وتقبّله (مثلاً: البقرة 62، المائدة 69)، إلى التوقّف في شأنه (مثلاً: الحج 17، السجدة 25)، انتهاءً بالجزم بقبول الإسلام دون غيره (آل عمران 19 و 85)، دفاعاً عن الدين الجديد وحماية له من الأخطار التي أحدقت به وهدّدته في مهده[12].

3. «الإضافات الداخلية»

هنا نصل إلى قرينة من أهم قرائن ظنية النصوص الفردية وتفاعلها مع الزمان والمكان، وهي ظاهرة تعدّد الفترات الزمنية التي قد تنزل فيها السورة، أو حتى الآية، أي عدم اكتمال نزول السورة، أو الآية، إلا بعد «عرضات» متعاقبة[13]. ولم تكن هذه الظاهرة بالطبع غائبةً عن العلماء الأوائل، فالقرآن نفسه يعلن بكل جلاء أنه قد نزل منجّما، أو «على مكث» (الإسراء 106) وأنه لم ينزل «جملة واحدة» (الفرقان 32). وهكذا لا يظهر خلاف بين علماء التفسير في نزول العديد من السور منجمة متفرقة خلال مدد طويلة ثم إلحاق بعض آياتها ببعض فيما بعد[14].

ولما كانت ظاهرة «الإضافات الداخلية» وثيقة الصلة بالنسخ، بل لعل النسخ يشكّل أبرز شواهدها، خاصة مايتعلق بـ«الإضافة داخل الآية»، فإننا سنأتي لدراسة بعض أهم هذه الشواهد على نحو مفصّل في المبحث القادم[15]. ولذلك نكتفي الآن بذكر المعايير العامة، شكلية كانت أم موضوعية، لتمييز

«الإضافات الداخلية»، وإن كانت هذه المعايير في الغالب لتمييز الإضافات داخل السورة ولا تشمل بالضرورة حالات الإضافة داخل الآية التي سنتطرق إليها في المبحث المذكور. ويمكن إيجاز هذه المعايير فيما يأتي[16].

1 - اختلاف طول آية أو آيات معينة بما يميزها في طولها عن بقية آيات السورة[17].

2 - صعوبة الربط بين الآية أو الآيات المعنيّة وبقية السورة، من حيث الأفكار والمعنى، أو من حيث الأسلوب والمبنى، أي وجود صعوبات أسلوبية وموضوعية ناشئة عن الإضافة.

3 - إمكانية قراءة السورة دون الآية أو الآيات المعنية، أي سهولة قراءة ما قبلها وما بعدها قراءة متصلة.

4 - استعمال الآية أو الآيات المعنية مفردات أو مصطلحات أو أساليب مستعملة في فترة لاحقة لفترة نزول الآيات المجاورة المفترض وجودها سلفاً.

5 - وجود سبب راجح للإضافة: توضيح أو تفصيل أو تعديل للآيات المفترض وجودها سابقا.

6 - التغيّر الفجائي في الفاصلة، كعامل مرجّح عند توافر جميع المعايير الأخرى المذكورة أعلاه[18].

ولعلّ من أوضح الأمثلة، التي تنطبق عليها معظم المعايير المذكورة الآية 31 من سورة المُدّثّر، خاصة من حيث معيار الطول، وكذلك من حيث أنه استُخدمت في السورة تعبيرات ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾، و﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾، و﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾، وهي كلها تعبيرات تنتمي إلى الفترة المدنية أو المكية المتأخرة بينما تعود بقية آيات السورة إلى الحقبة المكية المبكرة. كما أن الموقف التألّفي في الآية من أهل الكتاب يرجح نزولها في الفترة المدنية الأولى قبل رفض اليهود الدين الجديد[19]. فالآية على الأرجح مدنية ماعدا أصلها المكي الذي هو الآن الجملة الأخيرة فيها: ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡبَشَرِ﴾.

كما أن الآية (20) من سورة المزّمّل قد تكون مثالاً آخر واضحاً لظاهرة «الإضافات الداخلية». فهذه الآية على الأرجح مدنية، إذْ تتميز باختلاف واضح في الطول عن بقية آيات السورة القصار المكية. كما أن السبب في النزول اللاحق للآية واضح، وهو التخفيف من قيام الليل الذي أمر به سابقاً في الآيات الأولى من السورة.

وكذلك آيات الصيام (البقرة 183-187)، حيث كان الصيام في بادئ الأمر ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ وكان بإمكان الذين يطيقونه الفدية بدل الصيام (البقرة 184). ثم أصبح الصيام شهراً كاملاً، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾، واجباً على من يطيقه (البقرة 185). كما أن إجازة الرفث إلى النساء ليلة الصيام (البقرة 187) قد تكون إضافة نزلت في عرضة لاحقة[20].

4. الناسخ والمنسوخ

قد لا تقتصر الإضافات الداخلية على تبيين أو إعادة قراءة مفاهيم أو أحكام سابقة، بل قد تتخذ شكلاً أكثر تحديداً وهو النسخ، أي تعديل المفهوم أو الحكم وإحلال آخر محلّه. وهكذا فإن كثيراً من حالات الإضافات الداخلية المذكورة أعلاه قد تكون في الوقت نفسه أمثلة للنسخ على وجه التحديد[21].

ورغم الإنكار الشديد الذي يلقاه النسخ في العصر الحديث من قبل معظم دارسي القرآن والفقه المعاصرين سواء منهم المسلمون أو الغربيون، فقد كان المفسرّون والفقهاء التقليديون مجمعين على إثباته. فلم يحدث أن أنكره عالم من العلماء، سوى مايروى عن أبي مسلم الأصفهاني، الذي يقال إنه لم ينكره من حيث المبدأ وإنما من حيث إمكانية إثباته في أيّة آية من الآيات بعينها[22].

لقد كان النسخ مبدأً أساسياً من مبادئ علم التفسير إبان النشأة الأولى لهذا العلم، وقبل نشأة وتطور علم أصول الفقه؛ فالمبادئ «الأصولية- التفسيرية»، مثل: «تخصيص العام»، و«تقييد المطلق»، و«تفسير المبهم»، وتفصيل

المجمل»[23]، لم تكن قد تبلورت بعد، ومعظم الآيات التي أدرجت فيما بعد تحت هذه المقولات كانت تُعدّ أمثلة للناسخ والمنسوخ؛ بل إنّ النسخ لم يكن أصلاً مبدأً فقهياً ينحصر في آيات الأحكام؛ بل كان يشتمل على «آيات الأخبار»، فأي «تغيير» في الآية كان يُعد نسخاً («النسخ هو مطلق التغيير»)[24].

أمّا بعد التطورات التي طرأت فيما بعد على علمي أصول الفقه والتفسير، فقد أُخرجت من دائرة الناسخ والمنسوخ الآيات التي أمكن إدراجها تحت مقولات «التخصيص» و«التقييد» و«التفسير» و«التفصيل»، وكذلك «آيات الأخبار»، بل استمر الموقف المتحفّظ من النسخ حتى بعد قصـــــره على آيات الأحكــــام التي لا تنطبق عليها المقولات الأصولية الأربع المذكورة. ويبدو من أوائل الممثّلين لهذا الموقف من النسخ الطبري شيخ المفسرين نفسه[25]، بل لعلّ حصر النسخ في أضيق نطاق ممكن كان من المبادئ الأساسية التي قامت عليها مدرسة الطبري الفقهية (التي انقرضت بعده)[26].

وعلى الرغم من أنّ النسخ، بوصفه مبدأ رئيساً من مبادئ التفسير، قد ظلّ معترفاً به طوال عصور احترام التقليد، فإن المحاولات قد استمرّت للتقليل من أهميته، واستمرّ عدد الآيات المقول بنسخها في التناقص، ربما بالتناسب مع تنامي النزعة الاعتذارية في الفكر الإسلامي. وهكذا ما قبل السيوطي (ت1505م) إلا نسخ بضع وعشرين آية[27]، ثم أقرّ شاه ولي الله الدهلوي (ت1762م) نسخ أربع آيات[28] لا غير، بينما لم يقبل أحد المعاصرين من أصحاب الدراسات المهمّة في النسخ سوى نسخ ست آيات[29]. إن الأمر المحيّر هو النظر إلى المسألة على أنّها مسألة كمّ، فإذا كان المبدأ معترفاً به، فما الفارق بين أربعة أو عشرين أو مئتين؟ ولكن هاجس «شبهة التناقض» قد أدّى في النهاية ببعض المعاصرين إلى إنكار النسخ جملةً وتفصيلاً. ومن هؤلاء سيّد أحمد خان الذي ذهب إلى أنّ النسخ ليس سوى نسخ التوراة والإنجيل[30].

وهكذا قد لا توجد في العصر الحديث نظرية من النظريات التقليدية في التفسير والفقه ينكرها الشرقيون والغربيون من دارسي القرآن المحدثين بشدة مثل

إنكارهم نظرية النسخ. فدارسو القرآن والفقه الغربيون لا يرون في النسخ سوى أداة طوّرها المفسرون والفقهاء التقليديون لتبرير عدم انطباق بعض أحكام القرآن في واقع الفقه، أو للتوفيق بين بعض الآيات التي يظنّونها «متناقضة»[31]. أما دارسو القرآن والفقه المسلمون المحدثون فكثير منهم «اعتذاريون» يشفقون علي كتاب الله من النسخ، ولا يألون جهدا في دفع ما يحسبونه «شبهة» تمسّ قدسيته، ويبذلون شتى المحاولات التبسيطية للتقريب بين ناسخه ومنسوخه، غير مدركين أنهم بذلك قد يقعون في «شبهة» أخرى هي التشكيك في أصالة الفقه. أمّا النسخ المنصوص عليه في القرآن الكريم نفسه (البقرة 106) فيفسرونه بسهولة على أنه نسخ القرآن لما سبقه من كتب سماوية ورسالات[32].

إن الغريب حقاً هو الاعتراف بأنّ الوحي ينسخ بعضه بعضاً فقط في حالة نسخ التوراة والإنجيل بالقرآن! إنّ ما يستوقفنا هو هذا التسليم بنسخ شرائع الأنبياء السابقين، على الرغم من التسليم بأنها وحي إلهي، مع إنكار النسخ في الوحي القرآني. فإذا جاز النسخ في الوحي الإلهي من حيث المبدأ، فلماذا الإصرار على نفي وقوعه في القرآن؟ أهذا موقف سجالي يميز بين وحي ووحي لأجل تفوّق أحدهما على الآخر؟ أم هو إشفاق من النسخ ونأيٌ عن مواجهة إشكاليّة التوفيق بين أزلية الوحي بالنظر إلى مصدره الإلهي وحدوثه في الزمان والمكان بالنظر إلى متلقيه البشري؟

إن الإحجام عن مواجهة هذه الإشكالية الجذرية واضح من دعوة بعض المعاصرين إلى «الاستغناء عن مقولة الناسخ والمنسوخ التي تجعل الناسخ يحلّ محل المنسوخ ويبطل حكمه، وكأن المنسوخ كان خطأ وأن إرادة الله قد تغيرت»[33].

ولكن هذا التبرير للتخلّص من مقولة الناسخ والمنسوخ هو الذي يجب أن يدعونا إلى التوقّف عندها. فحلّ هذا المشكل لا يكون بالنقاش على مستوى «الخطأ» و«تغير إرادة الله»؛ بل بالنفاذ إلى لبّ المسألة وهو ازدواجية الطبيعة القرآنية؛ أي أن نتساءل، بلغة علم الكلام، عمّا إذا كان القرآن قديماً وحادثاً معاً. فإدراك مغزى مسألة طبيعة القرآن يجب أن يشمل أبعادها الفلسفية،

باعتبارها تعبيراً عن التقلّب الأزلي بين التنزيه والتشبيه، وكذلك أبعادها التأويلية - التشريعية لما تستدعيه من موقف محدد بين مقاصد الشريعة والنصوص الفردية[34].

إن النسخ ليس مجرد «نظرية تفسيرية» يمكن ببساطة رفضها بمحاولة التوفيق بين هذه الآية وتلك. إنّ النسخ يثير مسائل فقهية أهمها أنّ هناك آيات معيّنة لا يمكن فهمها في ضوء واقع الفقه إلا على أنّها منسوخة. إنّ إنكار النسخ لا يعني، في مثل هذه الحالات، سوى التشكيك في أصالة الفقه وعلاقته المباشرة في نشأته الأولى بالقرآن الكريم.

إنّ ادعاء أنّ النسخ المذكور في القرآن لا يعني سوى نسخ القرآن للرسالات الإلهية السابقة إنّما هو ادعاء غافل عن المبدأ الذي يؤكّده، وهو أنّ الوحي قد ينسخ بعضه بعضاً. فإذا كانت أحكام التوراة، وهي وحي، قد نُسخت بالوحي القرآني، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن بعض أحكام الوحي القرآني قد نُسِخت بأحكام أخرى من الوحي القرآني نفسه؟ إنّ العلماء الأوائل، الذين أقرّوا جميعاً بوقوع النسخ في القرآن، قد أدركوا لا شكّ هذه الحجة، فلم يسقطوا في فخّ التناقض الذي سقط فيه رافضو النسخ الاعتذاريون المحدثون. إن المحاولات الرافضة للنسخ، التي تتوهم أن العلماء الأوائل ابتدعوا نظرية النسخ لعدم قدرتهم على التوفيق بين هذه الآية القرآنية وتلك، تغفل على أنّ هؤلاء العلماء لم يكونوا «كتابيين» أسارى داخل النص؛ بل كانوا يقرؤون القرآن في ضوء الفقه، ويدركون أنّ النسخ أكبر من مجرّد مسألة تفسيرية لصلته الوثيقة بالأصالة التاريخية للقرآن والفقه كليهما.

إن وجود الناسخ والمنسوخ يثبته العديد من الأدلة المتضافرة، وهي أدلة داخلية من الآيات ذات العلاقة نفسها، تعضدها أدلة خارجية من واقع الفقه، ومن المسارات العامة للتنزيل القرآني. فهناك، أولاً، الأدلة الداخلية من القرآن نفسه، حيث إن الآيات المعنية تتميز بصعوبات بنيوية ونحوية يصعب تعليلها إلا بافتراض أنها مقصودة في ذاتها للإحالة إلى مبدأ تأويلي مُنْطَوٍ في صلب بنية

النصوص نفسها. ثم هناك، ثانياً الأدلة الخارجية من الفقه التي تثبت التوافق بين واقع الفقه وما يمكن استنباطه من هذه الآيات من أحكام عندما نفترض وجود الناسخ والمنسوخ فيها. ثم تأتي، ثالثاً، الأدلة الخارجية من واقع المسارات العامة للتنزيل القرآني، التي تؤكد التطابق بين المسار الذي مرّت به كل آية من هذه الآيات وبين أحد المسارات العامة للوحي القرآني، كمساره من التخليق إلى التشريع، أو من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»، أو من «التوقف» إلى «الجزم»، كما سنرى في الفصل الآتي.

إن إثبات النسخ يكتسب أهمية أعمق لو نظرنا إليه من زاوية دلالته على الصحة التاريخية للقرآن والفقه كليهما. إن وجود آيات منسوخة جنباً إلى جنب مع الآيات الناسخة هو- لاشك- دليل على أصالة المصحف. كما أنّ ثبوت نسخ الآيات التي ليس لها أحكام فقهيّة تقابلها إنّما هو دليل على أصالة الفقه وارتباطه التاريخي المباشر بالقرآن؛ إذ إنّ إبطال دعوى نسخ هذه الآيات لا يعني سوى إبطال أصالة الفقه!

إنّ المحاولات التبسيطية المعاصرة الرافضة للنسخ، التي يُخيّل لأصحابها أنّ مسألة كبرى كهذه ستُحلّ بمجرد حشد الحجج اللغوية للتقريب بين هذا النص أو ذاك، إنّما هي محاولات اعتذارية تظنّ أنها تنبري للدفاع عن القرآن من ناحية، بينما تقع في إشكاليات أعمق من نواحٍ أخرى.

فمثلاً في مسألة الوصية للمتوفّى عنها، لا يوجد مذهب معتبر يوجب الوصية لها، على الرغم من صراحة نص آية البقرة 240 في وجوب الوصية لها بالمتاع والسكنى مدة حول. إن هذا هو الدليل المستقل الخارجي الذي يُعوّل عليه في فهم الآية، وليس السجال التفسيري اللغوي المنغلق على نفسه داخل النص. إنّ هذه أحكام فقهية شرعيّة لا يُرجع فيها إلى الأفهام الذاتية؛ بل إلى ضوابط موضوعية تقوم على أدلة مستقلة. ولا مانع من تعضيد هذه الأدلة الخارجية المستقلة بقرائن قرآنية داخلية على سبيل الاستئناس فقط عندما يقوم الدليل الخارجي المستقل. فهنا نجد آية البقرة الأخرى (234) تقصر عدّة

المتوفّى عنها على أربعة أشهر وعشر، وتبتدئ بعبارة ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾، التي تبتدئ بها البقرة 240، وتنتهي بجملة ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ﴾ التي تنتهي بها البقرة 240 نفسها، ما قد يعني أن التكرير هنا إشارة إلى النسخ، ولا سيما مع عدم إمكان الجمع بين الحكمين والمدّتين المختلفتين في الآيتين، ومع تفصيل ميراث المتوفّى عنها في سورة النساء (الآية 12).

أمّا تأخر الآية (240) في ترتيب المصحف عن الآية (234)، فليس دليلاً على التأخر في النزول، فمن المعروف أنّ ترتيب المصحف عموماً لا يخضع لترتيب النزول، كما أنّ تأخر الآية في ترتيب المصحف قد يدلّ على نسخ الآية وتقديم الآية الناسخة عليها لأهميتها العملية، وهو أمرٌ يتّضح بمجرّد إلقاء نظرة على وضع الآية (240) الحالي في المصحف، وعزلها عن بقيّة آيات أحكام الأسرة في السورة (هي و الآية 241) بآيتين متعلقتين بالصلاة. ولكنّ هذه تبقى مجرّد قرائن مؤيّدة للدليل الخارجي المستقل المُستقى من الفقه، والذي يقطع بأنّ الآية منسوخة[35].

وكذلك لا يُوجب الفقهاء، ولا سيّما الحنفيّة والمالكية، المتاع لكلّ مطلّقة على الرغم من صريح حكم الآية (241) من السورة نفسها. وهذا الدليل الفقهي العملي تدعمه أيضاً قرائن داخلية هي الآية (236) من السورة نفسها التي تقصر الحقّ في متعة الطلاق (وهي غالباً كسوة بحسب العرف)على المطلقة قبل الدخول التي يُسمَّ لها مهر، مع تكرير وصف المتاع بأنّه «بالمعروف حقاً» في كلتا الآيتين، مع تقديم الآية الناسخة على المنسوخة في ترتيب المصحف وعزل الأخيرة عن بقية آيات أحكام الأسرة في السورة مع الآية (240) المذكورة أعلاه[36].

ولا يوجد أيضاً قول يؤبَه له يجيز الفدية بدل الصيام للقادر عليه، على الرغم من صريح حكم الآية (184) من سورة البقرة ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾. وكذلك لا يُؤبه هنا لبعض التخريجات اللغوية المبالغ فيها التي تفترض «لا» قبل «يطيقونه»، لتجنّب الإقرار بالنسخ، ومن ثمّ تؤدّي إلى فرض

الفدية على الشيخ الكبير. إن أقوى الأدلة على تهافت هذا التخريج أن مالكاً لم يكن يوجب الفدية على الشيخ الكبير. ويؤيّد هذا الدليل الخارجي الفقهي القرينة الداخلية المتمثّلة في الآية التالية مباشرة، التي فرضت صيام شهر رمضان بدل الأيام المعدودات في الآية السابقة، وفرضت ذلك على جميع القادرين غير المرضى والمسافرين دون اعتبار للفدية والتخيير في الصوم، مع ملاحظة تكرير ﴿مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: 184) في هذه الآية الأخيرة، كما لو كان ذلك هو الجزء الوحيد الذي ظلّ محكماً في الآية السابقة، وبإعادته في الآية الأخيرة أصبحت السابقة كلها منسوخة[37].

ولكن أكثر صور النسخ قد تكون النسخ داخل الآية أو «النسخ خلال العرضات»، حيث كان يُعاد نزول الآية خلال «العرضات»، مصحوباً بإشارات تفيد نسخ الآية، أو نسخ جزء أو حكم منها سبق تشريعه في النزلة السابقة. وفي هذه الحالات غالباً ما توجد الأجزاء الناسخة من الآية في مقدّمتها. وهكذا إنّ حكم آية البقرة (217) ينتهي (من حيث الحكم لا من حيث التلاوة) عند عبارة «وكفر به»، وينتهي حكم آية النساء (101) (كذلك من حيث الحكم لا من حيث التلاوة) عند «من الصلاة»، مثلما ينتهي حكم آية النساء الأخرى (25) (حكماً لا تلاوة) عند «فتياتكم المؤمنات»[38]. إنّ الأجزاء الباقية من مثل هذه الآيات قد لا تتعلّق بأحكام معينة، أو قد تكون منسوخة كليّا، ولكنّها محفوظة كوحي يُتلى وفقاً لمبدأ «الحفظ»، ولا تقل أهمية عن الأجزاء المحكمة لأغراض التلاوة والعبادة، وكذلك (وهذا لعلّه الأهم) لأغراض استنباط المقاصد، كما سنرى فيما بعد.

كذلك قد تتمّ «إعادة النزول» عن طريق «التكرير»؛ أي نزول آية جديدة مستقلّة تتمّ فيها إعادة جمل أو عبارات من الآية السابقة المراد نسخها (مثل البقرة 184 و 185 (في الصيام))، أو إعادة جمل أو عبارات من الآية الجديدة في الآية المراد نسخها (مثل النساء 43 والمائدة 6 (في التيمم)). وأيضاً، في هذه الحالة، يبقي المنسوخ وحياً يُتلى عملاً بمبدأ الحفظ. ويُلاحظ هنا أنّ

الناسخ في حالة الصيام هو الآية التالية مباشرة. أمّا في حالة التيمّم فهو في سورة أخرى، ولكنّه في الحالتين يأتي بعد المنسوخ من حيث ترتيب المصحف. كما قد يكون «تكرير» جزء من آية في آية أخرى إشارة إلى أنّ تكملته المحكمة توجد في الآية المتأخرة في النزول، وهنا يثبت النسخ بـ «التكرير» و«النقل» كليهما، حيث يأتي الناسخ قبل المنسوخ في ترتيب المصحف، ولكن ليس مباشرة، حيث تفصله عنه آيات تتعلق بمسائل أخرى (البقرة 234 و240 (في المتوفّى عنهنّ)). وكذلك في البقرة 236 و241 (في المطلقات) يأتي النسخ مصحوباً بـ «التكرير» و«النقل»، حيث توجد الآية المنسوخة (241) جنباً إلى جنب مع الآية المنسوخة الأخرى (240) في نهاية آيات أحكام الزواج والطلاق في السورة.

هذا وتوجد آيات منسوخة مباشرة بآيات أخرى، دون «إعادة نزول» أو «تكرير» أو «نقل». ومن أشهر الأمثلة على ذلك آية الوصية (البقرة 180) المنسوخة بآيتي المواريث (النساء 11 و 12).

وهكذا لا يتّسع المجال لاستعراض الأمثلة العديدة الشاهدة على الناسخ والمنسوخ، والتي تشهد أيضاً على أصالة الفقه الإسلامي، وأنّه لم ينشأ بمعزل عن القرآن الكريم؛ بل إنّ هناك بعض النصوص القرآنية التي لم يدّع المفسرون فيها النسخ بينما يقوم الفقه دليلاً على النسخ فيها. ومن ذلك آية القصر (النساء 101)[39] التي قد يُفهم من ظاهرها أنّ الخوف شرط لقصر الصلاة، بينما يدلّ القدر المتيقّن من الإجماع (أي فقه المدارس السنية الأربع مع الظاهرية والشيعية الثلاث مع الإباضية) على جواز القصر في السفر دون شرط الخوف، ما قد يشير إلى أنّ الآية قد عُرضت؛ أي أُعِيد نزولها في عرضة من عرضات الوحي (حيث كان القرآن يُعرض؛ أي يعاد وحيه، كلّ عام في شهر رمضان)، واتخذت شكلها النهائي الحالي بنزول ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ في أولها، حيث نُسخ شرط الخوف بإباحة القصر في السفر في حالتي الخوف والأمن على السواء، وصار الجزء المحكم منها هو ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾. أمّا الجزء الباقي منها فهو منسوخ حكماً، ولكنه باقٍ تلاوة؛ لأن مبدأ النسخ مقصور

على الحكم بينما الذكر باقٍ بمقتضى مبدأ الحفظ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر 9). فالنسخ بمعنى من المعاني صورة من صور الحفظ، وليس العكس، كما يشفق المشفقون (أمّا ما يسمّى بـ«نسخ التلاوة»، سواء «نسخ الحكم والتلاوة» أم «نسخ التلاوة دون الحكم»، فهي دعاوى لا ينهض عليها دليل وتتعارض قبل كلّ شيء مع مبدأ الحفظ)[40].

إنّ لمسألة النسخ أبعاداً خطيرة تتعلّق بنشأة الفقه ونشأة الدين الإسلامي بصورة عامة؛ إذ إنّ إنكار النسخ قد يعني في التحليل الأخير أنّ الفقه قد نشأ بمعزل عن القرآن، للتعارض الواضح بين بعض أحكام الفقه وظواهر بعض النصوص، ما قد يلقى شكوكاً كثيفة حول أصالة الفقه، أو قد يتخذ دليلاً للنظريات المعاصرة لـ«المراجعين الجدد» في بعض الأوساط الأكاديمية التي تذهب إلى أنّ القرآن لم يُجمع إلا بعد القرن الثاني الهجري، وتدعي الاستدلال على ذلك بنشأة الفقه بمعزل عنه[41]. فلا أدري كيف نبيح لأنفسنا الخوض في هذه المسائل الحساسة دون أن نحسب حساباً لهذه النظريات المستجدة، وللنتائج الخطيرة التي قد تترتّب على إنكار النسخ، ودون الانتباه إلى أنّ النسخ دليل على تاريخيّة المصحف كما هو بين أيدينا، وعلى معاصرته للمراحل المختلفة من بعثة الرسول، عليه الصلاة والسلام، من ناحية، وعلى تاريخية الفقه وقيام أسسه الأولى على القرآن وسنة الرسول الكريم من ناحية أخرى.

إنّ النسخ ليس ببساطة نظرية تفسيرية يمكن دحضها بمحاجحات لغوية معجمية لنفي هذا المفهوم عن النصوص القرآنية التي ذُكر فيها النسخ، أو بالمحاولات الاعتذارية التبسيطية للتوفيق بين النصوص الناسخة والمنسوخة؛ بل هو مفهوم فقهي أصيل ذو أبعاد ثيولوجية وتاريخية.

إنّ المقاربة السليمة لهذه المسألة الشائكة لا تكون بالمجادلة في الآيات التي تتحدّث عن النسخ، ومحاولة نفي أنّ هذه الآيات تتحدّث فعلاً عنه؛ بل تكون بدراسة موضوعية لآيات الأحكام، وكيف تمّ تلقيها في الفقه، فهذه ليست مسألة تفسيرية نتأرجح فيها بين آراء المفسرين؛ بل هي مسألة فقهية تُحسم

بالمقارنة بين أحكام القرآن من جهة، والأحكام المقرّرة في واقع الفقه من جهة أخرى، ولا تُحسم ببساطة بتحليلات لغوية.

إنّ «النسخ» و«الحفظ» مساران متلازمان لا ينفكّان، وهل ينفك التوتر الأزلي بين القديم والحادث؟ إن الوحي «محفوظ» من «النسخ» (والنسخ هنا بمعنى «الإزالة»)، فالوحي لا يُزال ولا يُحذف. وهكذا يبقى المنسوخ وحياً يُتلى، على الرغم من أيّة «صعوبات» نحوية أو أسلوبية أو سياقية قد توجد في بعض الآيات، أو بين بعض الآيات وبعضها الآخر، نتيجة لـ «الحفظ».

إنّ مسار «النسخ و الحفظ» قد يكون أيضاً دليلاً قاطعاً على جمع القرآن في حياة الرسول؛ إذ إنّ الظواهر النصوصية المتميزة بالعمق والتشعّب، مثل «إعادة النزول» و«النقل» و«التكرير»، يصعب تصورها إلا في كتاب مجموع بين دفتين؛ بل إنّ نظرية جمع القرآن بعد وفاة الرسول تبدو نفسها محاولة متأخّرة لتبرير صعوبات نحوية وأسلوبية وسياقية رأينا أنّها قد تكون ناشئة عن «النسخ والحفظ»[42]. وما يصدق على نظرية جمع القرآن قد يصدق أيضاً على ما يُسمى «مصاحف الصحابة»[43].

إنّ الدليل المستمد من النسخ يشير كذلك إلى أصل واحد لمدارس الفقه الكبرى، عندما يُفهم من ظاهر النص، مثلاً، اشتراط الخوف في القصر، ولا نجد أيّ ذكر في كتب التفسير لنسخ الآية، بينما يرشدنا الدليل الداخلي إلى نسخها، وتُجمع المدارس الكبرى على جواز القصر في مطلق السفر دون اشتراط الخوف (النساء 101)[44].

ولكن ظاهرة «الحفظ»، مقابلاً لظاهرة «النسخ»، ليست مجرّد مفهوم عقائدي ناشئ عن قدسية النص القرآني؛ لأن وجود «النسخ» و«الحفظ» كليهما يحيل إلى مبدأ تفسيري لعله أهم مبادئ تفسير آيات الأحكام. إنّ وجود المنسوخ محفوظاً إلى جانب الناسخ، وإن كان يدل على ناسخ ومنسوخ من «المنظور التاريخي»، فإنه يشير في الوقت نفسه إلى أنّه «لا ناسخ ولا منسوخ» من

«المنظور المقاصدي» .**إنّ وجود الناسخ والمنسوخ جنباً إلى جنب لا يشير إلا في اتجاه واحد: ظرفية الناسخ والمنسوخ كليهما، وظرفية النصوص الفردية كلها**، أو، بتعبير آخر: إنّ «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني»: إن العبرة بالمبدأ المقاصدي الأعم من الناسخ والمنسوخ، والذي ما نزل أيَ منهما إلا تطبيقاً له[45].

إن النسخ والحفظ (أي «نسخ الحكم دون التلاوة») **إحالة للقارئ من النصوص إلى المقاصد**؛ بل يمكن القول إنّه إشارة إلى «مقصد أعلى» منطوٍ ومتضمّن في صلب الكتاب نفسه[46]، لعلّه التجاذب الذي لا ينفكّ دائباً بين القديم والحادث: بين كلمات الله التي لامبدّل لها، فهي محفوظة لا تنسخ تلاوتها ولا مقاصدها، والشأن الذي هو فيه كل يوم واستوجب نسخ الحكم الظرفي (الكهف109، لقمان27، الأنعام115، الرحمن 29).

الفصل الثالث

أطوار التنزيل والتفصيل

لعلّ أبلغ دليل على تفاعل الوحي مع الإنسان في الزمان والمكان أنه يتخذ شكل أطوار مختلفة، سواء الأطوار التي مرّت بها بنية الوحي من حيث الشكل واللغة، كما رأينا بالفصل السابق، عند الحديث عن القرائن الشكلية، أو أطوار تبلور رؤيته الروحية ومفاهيمه الأخلاقية والتشريعية، كما سنرى في هذا الفصل.

إن هذه الأطوار أو «التطورات» لا تنطوي بأية حال على تغيير جوهري، بل هي «تفصيل» للرؤى والمفاهيم الأساسية الكامنة في صلب الوحي منذ البداية وإعادة تأويل لهذه الرؤى والمفاهيم في مواجهة شتى التحديات التي ما انفكّت تطرأ طوال سنين الدعوة. وهذا مسار طبيعي نتوقعه ونبحث عنه إن لم نجده، فهو أبعد ما يكون عن التناقض أو الخطط المرحلية، ولكنه مؤشر واضح على تفاعل الوحي مع محيطه الدنيوي[1].

إن العلماء الأوائل كانوا بالطبع مدركين تمام الإدراك لمسار الأطوار التي مرّ بها الكتاب العزيز، فقد كان من علوم القرآن لديهم «علم المكي والمدني» و«علم أسباب النزول» و«علم الناسخ والمنسوخ»[2]. وهم وإن توقفوا دون صياغة نظرية متكاملة واضحة في تفاعل الوحي مع الإنسان والزمان والمكان، فقد كانوا أكثر ثقة بدينهم وأكثر دقة في بحثهم العلمي من كثير من دارسي القرآن من المسلمين المعاصرين، الذين يبدون كما لو أنهم يعانون هزيمة نفسية وفكرية مزدوجة، إذ يشفقون من رؤية ذلك التفاعل من ناحية ولا يملكون المنهجية الفكرية لاستيعابه من ناحية أخرى.

1. من «القرآن» إلى «الكتاب»

ثنائية «القرآن و«الكتاب» يشير إليها القرآن الكريم نفسه عندما يستعمل كلمة «القرآن»، دون «الكتاب»، للدلالة على الوحي خلال العهد المكي وأول سنتين من الطور المدني، حتى غزوة بدر على وجه التقريب، مع ندرة استعمال هذه الكلمة وحلول مصطلح «الكتاب» محلّها في الإشارة إلى الوحي بقية العهد المدني[3]. ولما كانت مرحلة «القرآن» شاملة للعهد المكّي بأكمله، بالإضافة إلى السنتين الأوليين من العهد المدني، فإن كثيراً من خصائصها تتطابق مع مميّزات العهد المكّي، من حيث الشكل في بنية الآية والسورة ومتوسّط طول كل منهما ومن حيث الخصائص الأدبية والمفردات والمصطلحات والتعابير والأساليب، كما سبقت الإشارة في معرض الحديث عن القرائن الشكلية[4].

وكذلك من حيث الموضوع تتميز حقبة «القرآن» بالتأكيد على وحدانية الله في مواجهة الشرك وعبادة الأصنام، وبقصص الأمم الخالية الباغية وما حلّ بها من جزاء.

أما مرحلة «الكتاب» فتتميز كذلك بما يتميز به العهد المدني من حيث الشكل والموضوع، سواء في خصائصه اللغوية والأدبية المشار إليها في حديثنا عن القرائن الشكلية أعلاه، أو من حيث تبلور الأمة الجديدة، خاصةً مع تحويل قبلة الصلاة إلى المسجد الحرام وفرض صيام رمضان وحجّ البيت الحرام والأمر بالقتال دفاعاً عن الدين الجديد، وغير ذلك من آيات الأحكام التي أسّست الشريعة وأكملت الدين.

على أن المميّز الأساس بين فترة «القرآن» وفترة «الكتاب» هو أن «القرآن»، في هذا السياق، هو الوحي المتلو، و«الكتاب» هو الوحي المسطور. أي أن طور «القرآن» يتميّز بالتعبّد بالتلاوة والذكر الجماعي، وطور «الكتاب» بالتشريع و«القوننة»، أو «التكريس»، أي اكتمال الوحي واكتسابه هيئة الكتاب المقدّس الذي تمت كلماته (المائدة 3، الأنعام 115)[5].

هذا ويتصل بالحديث عن مرحلة «الكتاب» مسألة ترتيب كتابته، أي ترتيب المُصحف، حيث يختلف هذا الترتيب عن ترتيب «القرآن»، أي ترتيب النزول. لقد سبق لنا مناقشة مشكلة «جمع القرآن» في موضع آخر[6]، فنكتفي هنا، في سياق ثنائية «القرآن» و«الكتاب»، بالإشارة إلى ما تذهب إليه «أنجِلِكا نوفرث»، وهي نفس المؤلفة التي أفاضت في الحديث عن «قوننة» القرآن وكيف اتخذ هيئة «الكتاب»، من أن ترتيب الكتاب قد تمّ على عجل ربما لظروف سياسية![7]

إذا كانت «قوننة» الكتاب بالأهمية التي أكدت عليها «نوفرث» فكيف يترك أمر ترتيبه إلى آخر لحظة لكي يتم على عجل تحت ضغط الظروف السياسية؟ الغريب أن المؤلفة تشير في نفس السياق إلى أن الترتيب الحالي للمصحف ترتيب» لا-تاريخي» يتناسب مع مبدأ أزلية الوحي[8]، ما يجعل لترتيب المصحف مغزى يستبعد زعم الإستعجال رضوخاً للضغوط السياسية. ألا يمكن لذلك أن نقول: إن ترتيب المصحف قُصد به أنك إذا نظرت إليه ككل، أي كـ«كتاب»، فكأنّ لاعلاقة له بالزمان، وإذا نظرت إليه سورةً سورة آيةً آية، أي كـ «قرآن»، فهو «حادث» تدرّجَ نزوله في الزمان؟ أو بتعبير آخر: لم يمكن ترتيبه كما نزل، لأنه يعتبر نفسه أزلياً فوق اعتبارات الزمان، فلم يكن ثمة بديل للترتيب الزمني سوى ترتيبه وفقاً لطول سوره[9].

هذا ولعلّ من الجدير بالإضافة أن ثنائية «القرآن والكتاب» قد تلقي ضوءاً على مشكلة أصالة التفسير، أي كيف يكون التفسير «لا أصل له»، على قولة الإمام أحمد، على سبيل المثال؟ فلو كان «الكتاب» يُتلى منذ أن وجد فكيف لا يكون للتفسير أصل؟ بل كيف يضيع معنى بعض مفردات «الكتاب»[10]؟

لعلّ ما كان يُتلى آناء الليل وأطراف النهار هو «القرآن»، أو بالتحديد «القرآن المكّي»، مثل سور «يس» و«الكهف» التي مازالت تُتلى تلاوة جماعية حتى اليوم. أما بالنسبة لـ«الكتاب»، أو «القرآن المدني» في أغلبه، فلم يكن العرب «أهل كتاب» بحيث يتدارسونه ويحللونه، ولم يصبح محلاً لمحاولات

التفسير الدقيق إلا في القرن الثاني على أبكر تقدير[11]، وهكذا قد يمكن فهم مشكلة تأخر ظهور التفسير. وكذلك قد يمكن النظر إلى بعض مظاهر التلاوة المعاصرة مثل التلاوة اليومية لسورة البقرة، بدل «يس» مثلاً، على أنها مظاهر لـ«النزعة الكتابية» التي تجتاح المشهد الإسلامي المعاصر.

وكما تتداخل ثنائية «القرآن والكتاب» مع ثنائية «المكي والمدني» على النحو الذي ذكرناه، فإنها تتداخل مع ثنائية «التخليق والتشريع» التي نتحدث عنها فيما يلي، بحيث يكاد يتطابق دور «القرآن» ودور «التخليق» ويتداخل طور «الكتاب» وطور «التشريع» إلى حد كبير[12].

2. من التخليق[13] إلى التشريع

لعلّ من أوضح الدلائل على تفاعل الوحي مع الزمان والمكان، وتنوّع هذا التفاعل من طور إلى آخر، مروره بما يمكن تسميته بمرحلتي التخليق والتشريع. لعل هاتين المرحلتين أساسٌ لأية مراحل فرعية أخرى اتخذها مسار التنزيل، ولعلّ مقاربة أطوار هذا المسار في ضوء هاتين المرحلتين على وجه العموم أدق من أية مقاربة أخرى تقوم على معيار جغرافي، مثل المكي والمدني، أو أدبي، مثل «القرآن» و«الكتاب». من الطبيعي أنه يُفهم ضمناً من ثنائية المكي والمدني تعامل القرآن في العهد المكي مع بيئة وثنية تجارية واهتمامه بمعالجة ظواهر عبادة الأصنام والظلم الاجتماعي من تطفيف في المعاملات واستئثار بالثروات واستخفاف بالمحرومين، وما استلزمه ذلك من تنشئة روحية وأخلاقية، وكذلك اهتمام القرآن في العهد المدني بشؤون التشريع وتحديات تكوين الدولة كاستجابة للبيئة المدنية. ولكن ثنائية المكي والمدني لا تغنينا عن مفهومي التخليق والتشريع، باعتبارهما بؤرة اهتمام الوحي في عهديه المكي والمدني على التوالي، وللحاجة الماسّة في عصرنا هذا إلى إعادة ترتيب الأولويات وإعادة الاعتبار إلى التخليق على وجه التحديد[14].

ولإلقاء مزيد من الضوء على هذا المسار من التخليق إلى التشريع نستعرض

باختصار فيما يأتي الأطوار التي مرّت بها مفاهيم التعبديات (العبادات وما في حكمها) من تنزيل وتفصيل.

1.2 الصلاة من التخليق إلى التشريع

لم يكن اهتمام القرآن في طور التخليق منصباً على الشعائر بل على التأسيس الروحي والأخلاقي.

ولعلّ في الآية الآتية قرينتين على تلك المرحلة التأسيسية:

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة 177)

فهناك قرينة موضوعية هي نفي البرّ عن الشعائر المجردة من الإيمان والإيثار، وأخرى شكلية هي صعوبة إعراب «الصابرين»، مما قد يدل على نزول الآية على مرحلتين، الأولى مرحلة التخليق، والثانية مرحلة الشعائر المنضبطة وأهمها الصلاة والزكاة، حيث نزلت «وأقام الصلاة وآتى الزكاة» عند إعادة نزول الآية[15].

وكذلك قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ (البقرة 115).

فقد «قيل إن هذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلّم بأن يتوجّه في الصلاة أية جهة شاء»[16].

أي أن الصلاة في أول الأمر لم تكن مقيّدة بقبلة معينة، إذ إن الأولوية لم تكن للشعائر المرسومة بل لتزكية النفس وتهذيب الأخلاق.

ويؤيّد مرور الصلاة من دور التخليق إلى طور التشريع أن تشريعها نفسه قد تم على عدة مراحل. فلو أن تشريعها كان غير مسبوق بمرحلة التخليق لأتى مكتملاً مرةً واحدة وما مرّ بعدة مراحل تدرّجت نحو الانضباط الشعائري. فلعلّها ابتدأت في الأصل بميقاتين أو ثلاثة ثم اكتملت برابع فخامس وأصبحت الصلوات الخمس.

فالقرآن يشير أولاً إلى «الصلاة طرفي النهار وزُلفاً من الليل» (هود 114). فالثابت هنا وقتان، هما الصبح والمغرب، أما «زُلَفاً من الليل» فلعلها كانت نافلة.

وتؤكّد ذلك آيتان أخريان:

﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (الإسراء 78-79)

وكذلك الآيات:

﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ ءَانَآيِٕ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ (طه 130)

﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ (ق 39-40)

أما الإشارة إلى أربعة أوقات فلعلّها واضحة في قوله تعالى:

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآئِ ٱلْءَاخِرَةِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ فِى ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (الروم 16-18)

وأخيراً يأتي ذكر ﴿ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ (البقرة 238)، وهي على الأرجح العصر، فلعلّ الأوقات الخمسة قد اكتملت بها في المرحلة المدنية، بالنظر إلى كون سورة البقرة مدنية[17].

ويتّصل بأطوار تشريع الصلاة اشتراط الخوف في قصر الصلاة ثم نسخ هذا الشرط بإجازة قصر الصلاة الرباعية في السفر دون خوف، وذلك في الآيتين (101) و (102) من سورة النساء:

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا (101) وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓا۟ أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُوا۟ حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (102)

فيبدو للوهلة الأولى أنّ جملة الشرط في الآية (101) من سورة النساء تتكون من فعلي شرط ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾، و﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ لجواب شرط واحد: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾. ولكنّ هذا الفهم لا يستقيم إلا إذا كانت ثمّة علاقة بين فعلي الشرط لكي يترتب عليهما معاً الجواب؛ أي أنّ «الضرب في الأرض» لابدّ من أن يكون متعلقاً بالقتال، ومن ثمّ بالخوف من العدو، حيث يكون المعنى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (للقتال)، و﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾، ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾. ولكن لا توجد أية علاقة مباشرة أو ضرورية بين «الضرب في الأرض» و«القتال»، إذا استثنينا الارتباط العرضي بين التنقّل والقتال. كما أنّ القول الفصل في معنى «الضرب في الأرض» يأتي من الآيات القرآنية الأخرى التي يُستعمل فيها هذا التعبير، فهو يرد فيها بمعنى «السفر طلباً للرزق»، حالة كون طلب الرزق هو الغرض المعتاد من السفر في تلك الأيام (المائدة 106، البقرة 273)؛ بل إن بعض هذه الآيات تميّز بكلّ وضوح بين «الضرب في الأرض» و«القتال» (آل عمران 156، المزمل 20)[18].

وهكذا، يتضح أنّ جملة الشرط في الآية (101) من سورة النساء لا يمكن

أن تجمع بين فعلين للشرط؛ لأن «الضرب في الأرض «لا يتعلق بالقتال، ومن ثمّ لا يتعلّق بالخوف من العدو. إنّ موقع هذين الفعلين في الجملة يدلّ بنفسه على تعلقهما بأمرين مختلفين؛ إذ إنّهما مفصولان بجواب الشرط نفسه. فالآية الكريمة لا تقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ وخفتم أن يفتنكم الذين كفروا ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾؛ بل إنّ فعل الشرط الأول ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ متبوع مباشرة بجواب الشرط الذي يجيز القصر، كما لو كان هذا الفعل والجواب يشكلان جملة شرطية متكاملة مستقلة عن فعل الشرط الثاني الذي يليها[19].

هناك روايات تبدو كأنها محاولات لتفسير الآية بنسبتها إلى سببين مختلفين من أسباب النزول؛ أي بالقول إنّ قصر الصلاة في السفر أُجيز أولاً (أي إنّ فعل الشرط الأول وجواب الشرط نزلا أولاً)، ثمّ استكملت الآية (بعد سنة) بأن أُجيز القصر في الخوف (بنزول بقية الآية)[20]. أي إنّ هذه الروايات تجعل فعل الشرط الثاني متعلقاً بالآية التالية (102)، حيث يوجد جواب الشرط ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾، الذي تَعدُّه هذه الروايات جواب شرط لكلّ من فعل الشرط الثاني في الآية (101)، وفعل الشرط الآخر الذي تبتدئ به الآية (102). ولكن المثير للاهتمام في مثل هذه الروايات هو التسليم بأنّ الآية الواحدة قد تنزل على مراحل، مثلما نزل القرآن كلّه على مراحل. وهكذا إن الطبري، الذي روى سبب النزول المذكور، لم يقبل به لأسباب نحوية، دون أن يبدو منه اعتراض على مبدأ تنجيم الآية[21].

إنّ الحديث عن تشريع قصر الصلاة في القرآن الكريم سيطول ويتشعّب لو حاولنا كذلك فهم الصعوبات البنيويّة في الآية التالية (102)، التي تأمر بإقامة الصلاة عند الاطمئنان، كما لو أنّ صلاة الخوف (المأمور بها في الآية السابقة) ما تمّت إقامتها[22]. ولكن القدر المتيقن في ما يتعلق بالقصر بالسفر أنه منصوص عليه بصريح الآية (101)، بحيث يكون المحكم منها هو قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة)، وأن يفهم

ماعداه على أنه منسوخ محفوظ التلاوة. وهذا هو الفهم المتفق مع السنة التي يدل عليها الفقه المجمع عليه عبر القرون[23].

كما قد يؤكد تدرّجَ تشريع الصلاة من المجال الروحي الذاتي إلى الشعائرية الجماعية المنضبطة مرورُ أحكام الوضوء بمرحلتين على الأقل: أولاهما ما قبل تشريع التيمّم، ومن ثم إجازة الصلاة في السفر دون تيمّم، وأخراهما ما بعد تشريعه.

ويلزمنا لتوضيح ذلك قراءة الآية (34) من سورة النساء في ضوء الآية (6) من سورة المائدة، على أساس «تعاقب التنزيل والتفصيل» وليس كما لو أنّ الآية نزلت في غير سياق من الزمان.

النساء: 43: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

المائدة: 6: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

لا نريد أن نخوض في تفاصيل الصعوبات التفسيرية في الآية الأولى، التي لا تخفي على أيّ قارئ لها بدقة، ويكفي الرجوع إلى أمهات كتب التفسير للاطلاع عليها[24]. ويكفي أن نشير باختصار إلى احتمال نزول آية النساء 43 على مرحلتين :المرحلة الأولى نزول الآية قبل أن يشرع التيمّم، ومن ثمّ إجازتها الصلاة في السفر دون تيمم، ثمّ المرحلة (أو «العرضة») الثانية بعد نزول الآية (6) من سورة المائدة، حيث شرع التيمّم، واكتملت آية النساء بنزول: ﴿وَإِن

﴿كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ حتى قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ (المائدة: 6)، الذي هو، في الوقت نفسه، تكرير للجزء المتعلّق بالتيمّم في آية المائدة ونسخ لصلاة المسافر الجنب[25].

كما ويندرج في سياق أطوار أحكام الوضوء مسألة غسل القدمين، والتي نعرض لها فيما بعد بمناسبة الحديث عن طور الشريعة الموسوية و ﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾. وكذلك يعتبر من أطوار تشريع الصلاة تحديد القبلة وتحويلها من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، والذي سنتطرق إليه بمناسبة نفس الحديث[26].

2.2 الصيام من التخليق إلى التشريع

الصيام عبادة قديمة في أديان كثيرة، فمن الطبيعي أن تكون في نشأتها «عبادة حرة» تتعلّق بالممارسة الروحية الفردية قبل أن تتحوّل إلى تشريع جماعي منضبط[27].

وقد يدل على أصل الصوم كعبادة اختيارية أن تشريع الصيام في القرآن الكريم لم يكتمل إلا بعد مراحل عدة في تدرج من مبدأ الممارسة الروحية الفردية إلى التشريع المحْكم. ولعلّ في آيات الصيام شواهد على ذلك:

البقرة 183: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

البقرة 184: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

البقرة 185: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

أول ما يستدعي النظر أنّ الصيام في الآية (184) ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾، وفي الآية (185) «شهر رمضان» على وجه التحديد. وقد يكون صيام «الأيام المعدودات» هو صيام عاشوراء، اليوم العاشر من محرّم، بالإضافة إلى أيام أخرى لعلّها الأيام التسعة الأولى من الشهر نفسه[28]. ولكن بعض المفسرين يذهبون ّإلى أنّ ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ هي «شهر رمضان» المبين بالآية التالية[29]. وبينما يصعب تقبّل أن تعني ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ شهراً كاملاً، فإنّ دليل النسخ في هذه الآيات لا يتوقّف على هذه المسألة؛ إذ حتى الذين قالوا إنّ ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ هي «شهر رمضان»، قالوا بالنسخ في الآية (184) على أساس آخر[30].

وذلك لأن هذه الآية تُخيّر المخاطبين بين الصيام والفدية بإطعام مسكين. فعلى الرغم من وجود قراءات أخرى للآية، ومحاولة إيجاد تفسير «دقيق» لعبارة ﴿ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾، بادّعاء أنّهم «الذين (لا) يطيقونه»[31]، فإن الآية مازالت بكلّ وضوح تخيّر القادرين على الصيام بين الصيام والفدية، فهي على الأرجح منسوخة بالآية التالية: (البقرة: 185). وبالإضافة إلى ذلك، لا يبدو ثمّة تفسير لتكرير ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: 185). وبالإضافة إلى ذلك، لا يبدو ثمّة تفسير لتكرير ﴿مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ سوى أنّ الآية (185) قد نسخت الآية (184)، ولاسيّما أنّ الجملة المتكرّرة هي الحكم الوحيد الذي مازال محكماً غير منسوخ في الآية (184)؛ أي جواز قضاء الصيام بأيام أُخَر عند المرض أو السفر. إنّ من الصعب تجاهل التكرير كإشارة إلى النسخ. ولما كان تكرير ﴿مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ في الآية (184) قد أدّى كذلك إلى حفظها؛ أي إلى بقاء تلاوتها، فإنّ هذا التكرير إشارة إلى النسخ والحفظ معاً[32].

وهكذا كان الصيام أول الأمر ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ قبل أن يصبح «شهر رمضان»، وكانت الفدية للذين يطيقون الصيام جائزة قبل أن تُنسخ، فالمسار واضح من مجال الممارسة الفردية الحرة إلى إطار الممارسة الجماعية المنضبطة.

3.2 الزكاة من التخليق إلى التشريع

لقد سبق الاستشهاد بالآية 177 من سورة البقرة في معرض الحديث عن الصلاة[33]، ونعيد قراءتها هنا لأهميتها في ما يخص الزكاة:

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة 177).

بالإضافة إلى ما ذكرناه أعلاه (في المطلب الأول من هذا المبحث) من صعوبة إعراب «الصابرين»، كقرينة على النسخ داخل الآية، نلاحظ هنا تكرير مفردات من آية أخرى، هي «المساكين» و«ابن السبيل» و«في الرقاب»، الواردة في آية الزكاة (التوبة 60):

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة 60).

وكذلك نلاحظ في آية أخرى من سورة البقرة نفس ظاهرة التكرير:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 215).

فهنا أيضاً تكرّر ذكر «المساكين» و«ابن السبيل» المذكورين في آية الزكاة (التوبة 60).

لقد توقّف بعض المفسّرين عند البقرة 215، إذ لاحظوا الاشتراك في الموضوع والمفردات بينها وبين آية الزكاة (التوبة 60)، ولكنهم قرّروا أن الآية الأولى دالة على النفقة التي ليست من حق المال أو من حق الذات، أي النفقة خلاف الزكاة المفروضة ونفقة الزوجة والأقارب، فهذه الآية عندهم تخص النفقة

المندوبة غير الواجبة، فلا تعارض بينها وبين الآية الثانية، وليست منسوخة بها[34]. لكن العلاقة بين آيتي البقرة 177 و215 وآية الزكاة ليست بالضرورة علاقة تعارض أو نسخ (وإن صعُب تصور تردّد مصارف «المساكين» و«في الرقاب» و«في سبيل الله» بين الفرض في آية الزكاة والندب في آيتي البقرة). إن العلاقة بين الآيات قد تكون علاقة تطور وتفصيل في مسار التحول من التخليق إلى التشريع. فما رأيناه حتى الآن من شواهد لهذا المسار قد يسمح لنا بأن نفترض أن تشريع الزكاة قد مرّ بنفس المراحل التي مرّ بها تشريع الصلاة والصيام، من عبادات فردية حُرة مدفوعة بدوافع روحية وأخلاقية إلى تشريعات جماعية منضبطة.

وهكذا فلعل الصدقة كانت في أول الأمر متروكة لما تمليه مكارم الأخلاق، كما في الآيتين 177و 215 من سورة البقرة، ثم أصبحت تشريعاً مفروضاً، بموجب الآية 60 من سورة التوبة (انظر أيضاً: التوبة 103).

4.2 الطعام والشراب من التخليق إلى التشريع

يبدو أن أحكام الحلال والحرام من الطعام والشراب قد مرّت بثلاثة أطوار هي الإباحة العامة فالتحريم المخصّص للإباحة فالتخفيف، على التوالي.

فالطور الأول، وهو الإباحة، يتناسب مع المرحلة العامة التي تسبق أي تشريع، وهي التخليق. فلمّا كانت مسائل التحريم والتحليل في المأكل والمشرب ذات صلة وثيقة بمسألة الهوية والمميزات الرمزية للأمة، فمن الطبيعي ألا ينصب الاهتمام عليها في مرحلة التخليق، التي هي مرحلة التهذيب الروحي والالتزام الأخلاقي الفردي. فربما كان الأصل في الطعام والشراب في هذه المرحلة هو الإباحة، بينما تترك ممارسات الزهد والتورّع للخيار الفردي. وقد أشار القرآن إلى مرحلة مماثلة عند بني إسرائيل في الآية 93 من سورة آل عمران: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (آل عمران 93).

أي أن جميع الطعام والشراب كان مباحاً (عدا ما يحرّمه الزاهد المتورّع على نفسه) في طور التخليق، «من قبل أن تنزل التوراة»، أي قبل أن يُنزّل التشريع.

فلعلّ أحكام الطعام والشراب في القرآن الكريم قد شهدت مرحلة أولى مماثلة، عندما كان الأصل هو الحل وكان التعفّف يتوقف على العزيمة الفردية:

﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس 59).

أي أن المخاطبين قد حرمّوا على أنفسهم وعلى غيرهم، ولم يتوقفوا عند التحريم على أنفسهم كما صنع يعقوب (انظر أيضاً: الأنعام 140-144).

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة93).

فالآية صريحة في أولوية التقوى والإيمان على مظاهر الامتناع عن الطعام أو الشراب. ويقوّي هذا ما فهمه بعض المفسرين من «معنى الرخصة في شرب الخمر لمن اتقى الله فيما عداه، ولم يكن الخمر وسيلة له إلى المحرمات ولا إلى إضرار الناس»[35].

وهذا الفهم يدل على أن الآية قد أشكلت على هؤلاء المفسرين لنصّها الصريح، وكذلك لورودها بعد آية تحريم الخمر (المائدة 91) بآية واحدة. ولما كان ترتيب النزول داخل السورة مقترناً عندهم من حيث المبدأ بترتيب التلاوة، فقد استخلصوا أن آية الإباحة لاحقة في النزول لآية التحريم. ولكن الإجماع منعقد على تحريم الخمر دون اعتبار لذلك الاستثناء الذي أجازه أولئك المفسرون، كما أن القراءة المتأنية تؤكد تأخر نزول آية التحريم عن آية الإباحة بغض النظر عن ترتيب التلاوة[36].

على أية حال فإن المائدة 93 قد تعود إلى مرحلة سابقة على التشريع في

شؤون الطعام والشراب، هي مرحلة التخليق التي انصبّ فيها الاهتمام على الوعي الروحي والالتزام الأخلاقي الفردي.

أما الطور الثاني من أطوار أحكام الطعام والشراب فهو طور الانتقال من التعويل المطلق على الالتزام الفردي إلى التحريم المفصّل. ويبدو أن هذا الطور يتطابق مع مرحلة تشريعية عامة، سنتطرق لها بالتفصيل عما قريب، هي مرحلة الالتزام بالشريعة الموسوية، في أوائل سنوات الهجرة إلى المدينة[37].

ولعل قوله تعالى ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ (المائدة 5)، يعود إلى تلك الفترة، إذا فهمنا أن إباحة ما هو حلٌّ لأهل الكتاب تستلزم اجتناب ما حرّم عليهم، خاصةً وأن قوله ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ يعني أن طعام المسلمين لن يشمل ما هو محرّم على أهل الكتاب.

وهكذا فلعلّ ما كان محرماً في الشريعة الموسوية من الطعام قد أصبح محرماً كذلك على المسلمين في تلك الفترة، وهي على كل حال ليست بالطويلة إذ قد لا تكون استغرقت أكثر من أول سنتين بالمدينة[38].

والدور الثالث من الأطوار المعنية هو دور التخفيف، وفيه خفّفت أحكام الطعام المشدّدة في الشريعة الموسوية، ولم يبق من خصائصها على ما يبدو سوى تحريم لحم الخنزيربالإضافة إلى محرمات أخرى، مثل الميتة والدم وما أُهلّ به لغير الله، لا ترجع بالضرورة إلى أصول موسوية (النساء 160، الأنعام146، ثم: البقرة 172-173، المائدة 3، الأنعام145، النحل 114-118)[39]. وهذا الدور ما هو إلا مظهر من مظاهر طور عام من أطوار التشريع، وهو طور ما بعد الشريعة الموسوية، الذي هو موضوع المبحث التالي.

3. من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»

ذكرنا في المبحث السابق من أطوار «التنزيل والتفصيل» طورين رئيسين هما التخليق والتشريع. ونتطرق في المبحث الحالي والمباحث التي تليه إلى أطوار

فرعية داخل طور التشريع نفسه. فهذا الطور هو الآخر لم يتخذ مساراً وحداً من بدايته إلى نهايته بل تفرّع إلى مسارات عدة استجابة لمختلف التحديات العقائدية والاجتماعية والسياسية.

لعل من أوضح المسارات التشريعية في هذا الصدد ما يتضافر من أدلة على تبنّي الشريعة الموسوية في أول العهد المدني ثم اكتمال التشريع بالتحول إلى «ملة إبراهيم»[40].

لقد جاء التشريع الإسلامي ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (مثلاً: المائدة 48)، ولـ «كتاب موسى» على وجه التحديد (مثلاً: البقرة 41، 91، النساء 47). فلما قدم رسول الله إلى المدينة كان من الطبيعي أن توجّه الدعوة إلى يهودها لقبول الرسالة الجديدة باعتبارها استمراراً للديانتين الإبراهيميتين السابقتين، اليهودية والمسيحية، وإصلاحاً لهما وتوفيقاً بينهما، كـ «جميعة» بين «الطريحة» اليهودية في تمسّكها بـ «الشريعة» و«نقيضتها» المسيحية في تأكيدها على «التزكّي و «الحقيقة»[41].

وهكذا تبنّى الدين الجديد في أول الأمر عدداً مهماً من أحكام الشريعة الموسوية. ومن ذلك قبلة الصلاة التي كانت بيت المقدس في السنوات الأولى في المدينة[42]. والصيام إنما كتب على المسلمين ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة 183)، والراجح من نفس السياق أنه كان في بادئ الأمر نفس صيام اليهود في عاشوراء[43]. كما أن «الرفث» إلى النساء ليلة الصيام كان في بداية التشريع، محرماً، ما يشير إلى الاقتداء بتحريمه ليلة التاسع من آب ويوم كبّور[44]. وفي حلال الطعام وحرامه كان ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ حلاً لأتباع الدين الجديد، وطعام هؤلاء حلّ للذين أوتوا الكتاب، أي نفس الطعام من حيث الحلّ والحرمة كلتيهما (المائدة 5)[45].

ولكن التطورات التي طرأت بعد ذلك بالمدينة، وأبرزها رفض اليهود الاعتراف بالرسالة الجديدة، لم تترك خياراً سوى تميّز هذه الرسالة كدين مستقل

برؤيته ومفاهيمه وشريعته، مع التأكيد في الوقت نفسه على أصالته بنسبته إلى إبراهيم (مثلا: الحج 78). فكما أن إبراهيم نبي و«حنيف» إليه ترجع الديانات الثلاث، فإن ابنه إسماعيل جدّ للعرب، كما يقررّ العهد القديم نفسه، مما أكدّ أصالة الدين الجديد واستقلاليته في آنٍ واحد[46].

ولذلك تحوّلت القبلة إلى المسجد الحرام (البقرة 144-150). وكذلك شرع الحج إليه في تأكيد آخر على تميّز الدين الجديد (الحج 67). أما صيام عاشوراء فقد حلّ محله صيام رمضان، وهو شهر يخص الأمة الوليدة إذ تحقّق فيه «الفرقان»، أي خلاصها في أول انتصار لها يوم بدر (البقرة 185، الأنفال 41)، مقابل خلاص أمة موسى الذي صيم احتفالاً به عاشوراء. كما أبيح الرفث ليلة الصيام، خلافاً لتحريمه المذكور أعلاه. واستمرّ مسار التميّز بالنص بالتفصيل على ما حرّم من الطعام (البقرة 173، المائدة3، الأنعام145، النحل115؛ انظر أيضاً: النساء 160، الأنعام 146، النحل118)، تخفيفاً للحكم العام السابق نزوله بحرمة ما حُرّم على أهل الكتاب (المائدة 5)، كما ذكرنا بالمبحث السابق[47].

ولعلّه من المثير للاهتمام أن مقاربة التشريعات القرآنية في بواكير العهد المدني في سياق التبنّي المرحلي للشريعة الموسوية قد تسهم في إلقاء مزيد من الضوء على المسألتين اللتين اعتقد فيهما «جوزف شاخت» مخالفةً من الفقه للقرآن، وهما غسل القدمين في الوضوء وكتابة الديون[48].

لقد ظنّ «شاخت» أن الفقه الإسلامي منذ نشأته الأولى قد اختلف عن النص الواضح والصريح للقرآن فيما يتعلق بغسل القدمين عند الوضوء، إذ رأى أنّه مخالف للمعنى الظاهر للآية 6 من سورة المائدة، التي تقررّ في نظره، «بكل وضوح أن القدمين يجب مسحهما لا غسلهما». إن ما يشير إليه «شاخت» بالتحديد هو مسألة قراءة «أرجل» في الآية المذكورة، أي إذا ما كان يجب أن تقرأ منصوبة بالعطف على الوجوه والأيدي، ومن ثم يجب في القدمين الغسل، أو مكسورة بالعطف على ما يسبقها مباشرة، وهو «الرؤوس»، ومن ثم يجب

فيهما المسح[49]. ولكن نص الآية لا يبدو بالبساطة التي اعتقدها شاخت. إنّ صعوبة فهم هذا النص ترجع إلى وجود حرف الجر «الباء» قبل «رؤوسكم». لا يوجد اتفاق بين النحاة على سبب استعمال «الباء» هنا، ولا يبدو أن أياً منهم قد توصل إلى سبب مقنع لذلك. ولكن هناك رأياً واحداً يبدو جديراً بالاهتمام هو أن هذا الحرف «زائد»، لأن الفعل «مسح» متعدٍّ، أي كان يمكن أن يقال بسهولة «امسحوا رؤوسكم»، دون داع لهذا الحرف[50]. وقد يترتب على هذا أن «الباء» ما وُجدت إلا لخفض «رؤوس» بالمفارقة لـ«أرجل» المنصوبة، لئلا يسري على الأرجل ما يسري على الرؤوس. أو، بعبارة أخرى، لو تركت «رؤوس» منصوبة، لما كان هناك أساس للقول إنّ «أرجل» مفعول للغسل؛ إذ لا يمكن قراءتها عندئذ إلا بالعطف على «رؤوس» التي تسبقها مباشرة، والتي تكون عندئذ منصوبة. وهكذا تظهر صعوبة ترجيح قراءة على أخرى وصعوبة الحكم بأنّ هذا النص أو ذاك المعنى «واضح وصريح» مثلما اعتقد شاخت بالنسبة إلى الآية. وإذا أضفنا إلى الدليل الداخلي للنص الدليل الخارجي من الفقه، الذي يوجب غسل القدمين عند المذاهب السنية الأربعة، ومسحهما عند الجعفرية[51]، فلعلّ أيّ حكم يتعلّق بالقدمين في الوضوء، سواء كان غسلاً أم مسحاً، منسوخ بنسخ «فأرجلكم إلى الكعبين»، التي نُسخت بنزول «وامسحوا برؤوسكم»، وهو ما يتفق مع دليل النص ويخرج هذه المسألة من الخلاف بأن يبقى الغسل والمسح كلاهما مندوبين وفقاً للمذهب المتّبع، مادامت «وأرجلكم إلى الكعبين» نُسخت حكماً لا تلاوةً فتحوّلت من الوجوب إلى الندب.

وعلى أية حال، فلعلّ أقوى دليل على نسبة غسل القدمين في الوضوء إلى الشريعة الموسوية وأحكامها التي تمّ تبنّيها مرحلياً في مطلع العهد المدني، هو عدم الإجماع على غسل القدمين، فلا يمكن لمثل هذه المسألة العملية أن يختلف فيها لو كان الغسل ثابتاً[52]. فربما لم يعُد يجب في القدمين شيء، سوى الطهارة العامة الواجبة في جميع الأعضاء.

كذلك قد يكون شأن مسألة كتابة الديون وإشكاليتها بين إيجاب القرآن في

الظاهر لها وعدم تقيّد الفقه بها[53]. فلعلّ الأمر بكتابة الديون أتى أول العهد المدني في سياق مرحلة الاقتداء بأحكام الشريعة الموسوية[54].

4. من «اليتامى» إلى «المحصنات»

من بين المسارات التي مرّ بها طور التشريع، والتي تدل بوضوح على تفاعل الوحي مع الزمان والمكان، ذلك الإصلاح الاجتماعي العميق الذي أنجزه الإسلام في المجتمع العربي الجاهلي بتمكنّه من إحلال نظام «الأسرة الأبوية» محل نظام تعدّد الأزواج و «الأسرة الأمومية»[55]. وليس أدل على عمق هذا الاصطلاح من إنجازه في فترة قياسية لا يبدو أنها تتجاوز فترة التشريع القرآني في المدينة، كما يفهم من آيات الأحكام ذات العلاقة التي تدلّ على وجود نظام «تعدّد الأزواج» في بداية العهد المدني ثم حلول نظام «الأسرة الأبوية» محلّه في نهاية ذلك العهد[56].

ومن الطبيعي أن تحولاً فذّاً من هذا النوع قد يكون مرّ هو نفسه بعدة أطوار ثانوية، في استجابات متلاحقة لما كان يستجدّ من تطورات خلال ما لا يزيد على عقدٍ من الزمان، وأن ذاك التحول قد صحبه مسار كثيف من التنزيل والتفصيل، حتى إنه لا يكاد يصعب فهم أية آية من آيات الأحكام في القرآن، لغةً وفقهاً، مثلما يشق فهم الآيات ذات العلاقة بهذا الموضوع. كما أن بعض المصطلحات المتعلقة بنفس الشأن قد أصبحت من أشهر الألفاظ القرآنية استعصاءً على التفسير، مثل «اليتامى» و«المحصنات» و«الكلالة»[57] والتي سنحاول أن نثبت مدى صعوبة فهمها فهماً صحيحاً إلا في سياق مسار التحول من نظام «تعدد الأزواج» إلى «الأسرة الأبوية».

فلنقرأ أولاً الآية 3 من سورة النساء، وهي من أشهر الآيات المختلف في لغتها وفقهها[58]:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء 3).

فقد كان ومازال من المسائل الشهيرة على مرّ العصور التساؤل عن المعنى المناسب لـ «يتامى النساء» في سياق الآية وعن العلاقة بين ﴿تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ و﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[59].

ولا تُذكر هذه الآية دون ذكر الآية 127 من نفس السورة، التي تثير مسائل لا تقل صعوبة لغةً وفقهاً:

﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾. (النساء 127).

وكذلك قوله تعالى:

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة 220).

فلو فهمنا «اليتامى» بالمعنى العادي، سيُشكل علينا فهم ما دعا إلى السؤال عنهم وعن مخالطتهم، وتصوّر كيف يصبح اليتامى، وهم صغار السن، إخواناً للسائلين.

يُضاف إلى ذلك قوله تعالى:

﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (النساء 2).

فلو أخذنا «اليتامى» بالمعنى الحرفي لأشكل علينا جواز أن يؤتىَ المالَ من ما يزال قاصراً، إذ «اليتيم خاص بمن لم يبلغ»[60].

هذا عن «**اليتامى**» أما مصطلح «**المحصنات**» فتتضح الصعوبات المحيطة به بمجرد قراءة الآية 25 من سورة النساء، إذ نجد لهذا المصطلح **عدة معان في الآية نفسها**:

﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النساء 25).

يرد ذكر «الإحصان» في الآية أربع مرات، ثلاثاً بلفظ «المحصنات» ومرةً بلفظ «أُحْصِنّ». ولو قرأنا الآية (بوضعها الحالي أي في «عرضتها الأخيرة») لوجدنا أن «المحصنات» أول ما تعني «الحرائر»، وذلك في مقابل «ما ملكت أيمانكم». أما في موضعها الثاني في الآية فهي تعني «العفيفات»، مقابل «مسافحات» و«متخذات أخدان»[61]. ولكنّ «أُحْصِنّ» إشارة إلى «المتزوجات». كما أن «المحصنات» في موضعها الأخير في الآية لا يمكن أن تعني سوى «المتزوجات» أو («الحرائر غير المتزوجات» عند من يرى أن حدّ الزنا هو الرجم وهو لا يتنصّف). وهكذا نجد لـ «المحصنات» ثلاثة معانٍ، إن لم تكن أربعة، في نفس الآية.

بل إن لفظة «الفتيات» في الآية لا تقل إشكالية عن «المحصنات». فإذا كانت هذه «الفتيات» من الأرقاء (﴿مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾)، فهل يمكن أصلاً نكاحهن بغير إذن أسيادهن حتى يشترط هذا الإذن؟ وكيف يؤتَين أجورهن وأجر الرقيق لسيّده؟ وماذا عن أولادهن من هذا الزواج: أيمتلكهم سادتهن وهم أهل الحق في ذلك؟ أم يدعون لآبائهم (الأحزاب 5)؟

ومن الآيات ذات الصلة الوثيقة بالوضع الاجتماعي في المدينة في السنوات الأولى من التشريع القرآني، وهي أيضاً من أشهر الآيات المختلف فيها لغةً وفقهاً:

﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَٱلَّذَانِ

يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء 15-16).

يقال عادة: إنّ هاتين الآيتين منسوختان بحدّ الزنى، أي الجلد للزاني غير المحصن والرجم للمحصن[62] ولكن أوّل ما يلاحظ أنّ كلمة «الفاحشة» تفسّر عادةً بـ «الزنى»، بينما المخاطبون في الآية الأولى هم إمّا أولياء النساء المشار إليهنّ، أي آباؤهن أو إخوتهنّ...الخ، وإمّا أزواجهنّ. فإذا كانوا آباءهنّ، مثلاً، فقد يسأل سائل: ما الذي يدعو الأب إلى أن يستشهد أربعة شهداء على زنى ابنته قبل أن يحبسها في بيته؟ وإذا كانوا أزواجهنّ، فكيف يُبقِي الزوج في بيته امرأته الزانية بعد أن شهد عليها أربعة بذلك؟ بل إن سورة الطلاق (الآية 1) تجيز إخراج الزوجة من بيت الزوجية أذا أتت بفاحشة مبينة. وقد يُقال: إنّ المخاطبين في الآية هم المجتمع ككلّ، ولكنّ السؤال يبقى: في أيّة بيوت، إذاً، ستُحبس تلكم النساء؟ (ولا سيما أن عقوبة السجن غير واردة في التشريع القرآني)، فلابد من أن المخاطبين هم الأولياء أو الأزواج، ولا سيّما أن الآية تأمرهم بأن «أمسكوهن» ما قد يتضمن الإمساك بهن حيث يقمن.

والآيتان الأخيرتان اللتان يجب ذكرهما في هذا السياق وهما أيضاً وثيقتا الصلة بالنظام الأسري في المدينة كما كان عليه بُعَيد الهجرة، وتثيران كذلك مسائل لا تقل صعوبة عمّا ذكرناه، هما الآيتان 32 و33 من سورة النور:

﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝ وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور 32 - 33).

لقد سبق لـ «باترشا كرونه» أن لاحظت أن جميع آيات السورة السابقة للآية (33) تتعلق بأمور الأسرة والعلاقة بين الجنسين، فاستنكرت أن المفسرين

يعتبرون الآية تتناول موضوعاً مختلفاً هو عقد المكاتبة، أي التعاقد بين العبد وسيّده على عتقه بمقابل[63]. كما لاحظت نفس المؤلفة أن الآية تحض السادة على التصدّق على عبيدهم، بينما المكاتبة معاملة مالية لا تصدّق فيها. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الآية (32) في ظاهرها تحض على التزاوج بين الأحرار والأرقاء، بينما يُفهم من الآية الثانية (33) عكس ذلك بحضّها على الاستعفاف. وقد يؤكّد هذا الفهم الصعوبات التي قد تترتب على هذا الزواج من الناحية الفقهية، ما قد يجعله غير قابل للتحقق عملياً. فكما ذكرنا لتوّنا بصدد النساء 25، فإن أولاد الأم الرقيقة يصبحون ملكاً لسيدها، ولا يُدعون لأبيهم. كما أنّ الإشكال واضح في ما يخص وضع زوجها، فكيف له أن يتمسك بأية حقوق ناشئة عن الزواج في مواجهة سيدها؟[64] يُضاف إلى ذلك أن الفقر والغنى غير واردين بالنسبة للرقيق ولكن الآية (32) تجعل من المحتمل تحولهم من الفقر إلى الغنى[65].

ولكن كل هذه الإشكالات قد تزول لو قرأنا جميع الآيات المذكورة أعلاه على أنها كانت في بداية نزولها معالجةً لنظام «الأسرة الأمومية» وما يتضمنه من نظام تعدد الأزواج وما يترتب عليه من ضياع حقوق المرأة التي ليس لها «أبٌ»، إذ ليس لها عرفاً أب مسؤول عنها، وليس لها «زوج»، إذ ليس لها عرفاً زوج واحد مسؤول عنها، فهي «يتيمة» بهذه المعاني. وكذلك المولودون في «الأسرة الأمومية» يولدون فيها «يتامى»، **أي أن اليُتم هنا ليس طارئاً بفقدان الأب، لأن** «الأب» (بغير المعنى البيولوجي) لا يوجد أصلاً في هذا النظام، فيصبحون «المستضعفين من الولدان»، المذكورين في النساء 127.

فكانت المرحلة الأولى في علاج ظاهرة تعدد الأزواج هي السماح بالزواج من «يتامى النساء»، أو «الفتيات» كما سمّتهن الآية 25 من السورة نفسها.

أما المرحلة الثانية فقد كانت في سياق التلاشي السريع لتلك الظاهرة، ولعلّها أيضاً أتت بسبب الاستمرار في ظلم تلكم النساء بالامتناع عن إيتاءهن أجورهن و «خوف عدم الإقساط فيهن»، فكان «تعدّد الزوجات» هو البديل، إذ

يجعل الرجل مسؤولاً عن كل امرأة يعاشرها ولا يعود هناك «يتامى» أو «مستضعفون» لا زوج ولا والد مسؤولاً عنهم.

فيبدو أن «يتامى النساء» كنّ نساءً من طبقة اجتماعية كان يُشار إليها بـ«اليتامى» على اعتبار أن أفراد هذه الطبقة كانوا ينتمون إلى أسر «أمومية» **لا والد فيها ولا ولد**، أي لا أب فيها ولا أبناء ولا بنات يُنسبون لأب(66). وهكذا فإن ما ذكرناه أعلاه من قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ﴾، (البقرة 220)، قد يكون إشارة إلى هذه الفئة من الناس التي كانت الفئات الأخرى تجد حرجاً في مخالطتها، وبذلك يزول إشكال السبب في السؤال عنهم وعن مخالطتهم.

وكذلك ما مرّ بنا أعلاه من قوله تعالى ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ (النساء 2)، فإن فهمه قد يستقيم على أساس أن الآية موجهة إلى «الأخوال» و«الأخوة لأم الكبار» في الأسرة الأمومية الذين كانوا رؤوس هذه الأسرة ويستأثرون بأموالها دون اعتبار لـ «اليتامى» فيها، وهم الولدان والنساء الذين لا أب لهم يحميهم. وكذلك فإنّ جملة ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ قد تؤكّد هذا الفهم، إذ الأصل أن أكل أموالهم محرم مطلقاً سواء ضُمَّت الأموال المأكولة إلى أموال الآكل أم لا، فلعلّ هذه إشارة أخرى إلى خصوصية هذه الحالة التي يعتبر فيها رأس الأسرة جميع أموالها من أمواله ويضمها إليه.

كما يمكن إعادة قراءة آية «الفتيات» (النساء 25)، في سياق نفس التحول من نظام «تعدّد الأزواج» (الأسرة الأمومية)، ممّا يعطينا صورة صحيحة عن الاختراق التاريخي الذي أحدثه الإسلام في المجتمع العربي، أو مجتمع المدينة على الأقل، في تلك السنوات القليلة.

فالظاهر أولاً أن «الفتيات» المذكورات في الآية كنّ ينتمين إلى قبائل أو طبقات معينة في مجتمع المدينة كانت تمارس تعدّد الأزواج في السنوات الأولى للهجرة النبوية. ويبدو أن ذلك النظام قد تدهور وتحول على مرّ الزمان إلى

فوضى إباحية، تمثلت في السفاح واتخاذ الأخدان المشار إليهما في الآية، ونشأ عنها ظلم لتلكم النساء تمثل في استغلالهن جنسياً دون أن يؤتَين أجورهن، سوى بامتناع «الأخدان» عن دفع هذه الأجور (النساء 127) أو باستئثار ذكور الأسرة، من الأخوال والأخوة لأم، بها. وهكذا نزلت الآية في «نزلتها الأولى» لتأذن بالزواج من تلكم «الفتيات»، شريطة، أولاً، إيتاءهن أجورهن، وثانياً، أن يمتنعن عن السفاح والأخدان، بألا تعاشر الواحدة منهن إلا رجلاً واحداً، ثم لا تعاشر غيره حتى انقضاء عدتها، حالة انقضاء زواجها منه، وبذلك تصبح **واحدة الزوج** أي «**محصنة**».

أما عندما نزلت الآية في «عرضتها الأخيرة» فقد كانت «الأسرة الأمومية» في طريقها إلى الزوال، ولم يعد ثمة محل للزواج من تلكم «الفتيات»، فجاءت الآية لتشرع تزويج الإماء للفقراء (وللأرقاء؟) بنزول ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[67].

أمّا فيما يتعلق بالآيتين 16، 15 من سورة النساء فمن الواضح أنّ الصعوبة المذكورة متأتّية من اشتراط «أربعة شهداء» ويبدو أنّ هذا الشرط يعود إلى مرحلة تشريعية لاحقة، إذ إنّه مرتبط بفرض الجلد عقوبةً للزنى في سورة النور (2، 4). فلعلّ اشتراط أربعة شهداء، بعد أن تقرّر في سورة النور، تمّ تأكيده في آية النساء (15)، بأن تكرّر نزول هذه الآية، وأُضيف هذا الشرط إليها أثناء إعادة نزولها. ولعلّ إضافة هذا الشرط إلى الآية ليست لمجرّد تأكيده؛ بل للإشارة إلى نسخها بتغيير بنيتها إلى درجة يصعب معها استنباط حكم منها. فلعلّ الآية في نزلتها الأولى؛ أي من دون شرط الشهداء، كانت تقتضي حبس اللواتي يأتينَ الفاحشة في بيوت أوليائهنّ. وعلى هذا فإنّ النساء المشار إليهنّ لم يكن لهن «أزواج» ولم يكنّ «متزوجات» بالمعنى المعترف به للزواج في القرآن؛ إذ إنّ «الفاحشة» المشار إليها قد تعني «تعدد الأزواج»، أو أية ممارسات لا يراعى فيها ضبط النسب لعدم مراعاة العدة بين فترات معاشرة «الأزواج»[68].

لعلّ ما ذكرناه يجد تأييداً في الآية الثانية، التي لعلّها من أصعب آيات الأحكام تفسيراً، ولا سيما أننا لا نجد لها أثراً في الفقه؛ ما يؤكد على الأرجح

نسخها. إنّ صعوبة تفسيرها ترجع إلى صعوبة التوّصل إلى ما يدل عليه «اللذان». إنّ الوحيد بين العلماء الذي ذهب إلى أنّ المقصود بالآية عقوبة اللواط هو أبو مسلم الأصفهاني[69] الذي يرى أيضاً أنّ الآية السابقة (15) تتعلّق بعقوبة السحاق، ومن ثمّ إنّ الآيتين لديه محكمتان. ولكنّ أبا مسلم معروف بتفرّده بين العلماء في إنكاره النسخ[70]، فتفسيره للآيتين لا يبدو مبنياً على أسس منطقية أو فقهية؛ بل على مجرّد موقفه المنكر للنسخ على وجه العموم، ومحاولة إيجاد أيّ سبب لهذا الإنكار[71].

أما إذا قيل إنّ «اللذان» تعود على رجل وامرأة، فإنّ المفسرين لا يقبلون ذلك أيضاً؛ لأن الآية السابقة قد تحدّثت عن اللواتي يأتينَ الفاحشة فلا يُتصوّر أن تأتي الآية التالية لتتناول الحالة نفسها؛ بل لابد من أنها تتعلق بوجه آخر من مسألة الفاحشة[72]. وهكذا انتهى أغلب المفسرين إلى أنّ «اللذان» هنا لا تعني المثنى؛ بل الجمع، كما لو كانت «الذين»![73] كما حاول بعضهم التمييز بين الآيتين على أساس أنّ الأولى تتعلق بالنساء المحصنات بينما الثانية بغير المحصنين رجالاً ونساءً[74]. ولعلّ من أهم محاولات تفسير الآيتين ما يراه الجصّاص من أنهما لم تنزلا معاً، بل نزلت الآية الأولى مقصورة على حكم النساء اللاتي يأتينَ الفاحشة، ثم نزلت الثانية في وقت متأخر بحكم النساء والرجال جميعهم اللذين يأتونها، وهكذا فإنّه يرى أنّ الثانية نسخت الأولى[75].

وعلى أية حال، فقد يسهل فهم الآيتين إذا سلّمنا بأن «الفاحشة» إشارة إلى «تعدّد الأزواج». إنّ هذه الظاهرة، التي توجد شواهد كثيرة على ممارستها في العديد من المجتمعات القديمة، ومنها في جزيرة العرب المدينة إبّان البعثة النبوية، ربما كانت آخذة في الزوال في ذلك الحين، حتى غدت محصورة في بعض الطبقات الهامشية ومقصورة في عدد الأزواج على اثنين، حتى نجح الإسلام في القضاء على هذه الظاهرة نهائياً[76].

إنّ احتمال «النسخ داخل الآية»؛ أي تكرّر نزولها لغرض نسخها، قد يكون مفتاحاً لفهم الآيتين، إذا كانت جملة «أربعة شهداء» قد نزلت في «العرضة

الثانية» (أو «العرضة الأخيرة») كإشارة للنسخ؛ حيث لم تعد الآيتان محكمتين، ولم يعد ممكناً استنباط الأحكام منهما؛ إذ إنّ شرط «الشهود الأربعة» لا يستنبط منهما؛ لأنّ الإشارة إليه فيهما مجرّد إحالة إلى الآيات الناسخة (النور 2 و4).

وكذلك الصعوبات التفسيرية والفقهية في آيتي النور (32-33) قد تجد لها حلاً في ضوء «النسخ داخل الآية». فلو اطّرحنا جانباً الإصرار على قراءة القرآن كما كان قد أنزل «جملة واحدة»، لرأينا أنّ الآيتين، مثلهما في ذلك مثل الآيات السابقة، ربما نزلتا أثناء السنوات الأولى للهجرة لعلاج مشاكل اجتماعية وأخلاقية كانت تعاني منها بعض قطاعات المجتمع في المدينة نتيجة نظام أسري يقوم على تعدّد الأزواج. ففي مثل هذا النظام تكون الأسرة «أموميّة»؛ أي تنسب إلى المرأة، ويمارس فيها السلطة الذكورية الإخوة لأم. ولكن مرور الزمان وعوامل التغيير تؤدي إلى تفكيك عُرا هذا النظام، ويجنح الإخوة لأم، أو الأخوال، إلى الاستئثار بما للأسرة من موارد، وتضيع حقوق اليتامى من النساء والولدان، الذين لا أب لهم في الأصل، فلا زوج مسؤولاً عن نفقة المرأة ولا أب مكلفاً بنفقة الأولاد. فلعلّ «الفتيات» المشار إليهن في النور 33، وقبل ذلك في النساء 25، هنّ هؤلاء النسوة اللائي وقعنَ فريسة الإكراه على البغاء يتكسّب منه ذكور الأسرة الأموميّة الصغرى أو الكبرى.

وهكذا نزلت الآيتان الكريمتان في أول العهد المدني لعلاج هذا النظام الجائر، بالحضّ على الزواج من هذه الأسر «الأموميّة» الفقيرة، والنهي عن إكراه فتياتها على البغاء[77]. ولعلّ خير دليل على نجاح الإسلام في سرعة القضاء على ذلك النظام أن الآيتين، خلال العهد المدني نفسه، الذي لا يتجاوز العشر سنوات، لم تعودا تنطبقان على الواقع الاجتماعي بعد زوال ذلك النظام، ومن ثَمَّ نُسختا في صورتهما الأولى بأن أُعيد وحيهما، ونزلت فيهما، أثناء إعادة الوحي نفسها، أحكام جديدة تنسخ الأحكام السابقة وتهدف، في الوقت نفسه، إلى علاج مشاكل أخرى ناشئة عن وضع الرقيق في المجتمع؛ وعلى رأس الإصلاحات في هذا الصدد تشريع العتق بمقابل، والحض على التبرع للرقيق لمساعدتهم في ذلك[78].

نخلص من كلّ ذلك إلى صعوبة قراءة الآيتين (النور32 و33) مع تجاهل سيرورة «النسخ داخل الآية» والواقع الاجتماعي في السنوات الأولى من العهد المدني.

5. من الوصية إلى الميراث

ما زلنا في معرض الحديث عن أطوار التنزيل والتفصيل، فبعد أن أشرنا إلى التخليق والتشريع كطورين رئيسيّن، تطرّقنا إلى المسارات المختلفة لطور التشريع، وذكرنا منها مرحلة الشريعة الموسوية التي تلتها «ملّة إبراهيم»، والإصلاح الاجتماعي الذي تكلّل بزوال نظام تعدّد الأزواج وتحوّل فئة «اليتامى» إلى «محصنات». ونناقش الآن التحول من نظام الوصيّة إلى الميراث كمسار من المسارات الهامة لتشريعات القرآن.

ورغم أنّ أحكام الوصية تعود دون شك إلى مرحلة التشريع، فإن وجودها يؤكد الاتجاه العام للوحي من التخليق إلى التشريع. فالوصية أقرب إلي الالتزام الأخلاقي ببرّ الوالدين والأقربين، حيث يُترك للموصي تحديد أنصبة الموصى لهم، خلاف نظام الميراث الذي يحدد فيه نصيب كل وارث على وجه الدقّة، فكأنّها مرحلة انتقالية بين الإحسان إلى الأقربين على وجه العموم وقواعد الميراث على وجه التفصيل.

ولا شكّ أن الوصية كانت معروفة لدى العرب كغيرهم من الشعوب، (مثلاً: يس 50)، لكنها في القرآن وُجّهت لإنصاف الأقربين الذين كانوا لا يرثون عادة في العرف الجاهلي، خاصّةً النساء من أم أو زوجة أو بنت أو أخت.

وهكذا فإن مسار التشريع من الوصية إلي الميراث يندرج في معظمه ضمن التوجّه القرآني العام لإنصاف المرأة ورفع الظلم الذي وقع عليها في الجاهلية وتحسين وضعها الأسري والاقتصادي[79].

ويظهر أنّ أول النصوص القرآنية التي تقرّر بها حق المرأة في الإرث عن طريق الوصية كان قوله تعالى:

﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء 7)[80].

وقوله تعالى في نهاية الآية «نصيباً مفروضاً» ليس بالضرورة إشارة إلي أنصبة قد تحدّدت زمن نزول هذه الآية، وإلا كانت الآية مجرد إعادة للقاعدة العامّة التي تقرّرت في آيات المواريث. فلعلّ المقصود من «نصيباً مفروضاً» هو فرض النصيب من حيث المبدأ وليس تحديده. فالآية تقرر حق المرأة في أن يؤول إليها بالوصية نصيبٌ في التركة.

أمّا آية الوصية الصريحة فهي الآية 180 من سورة البقرة:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة 180).

ثمّ كانت المرحلة الأخيرة في مسار التشريع من الوصية إلى الميراث هي نسخ آية الوصية المذكورة بآيتي الميراث (النساء 11-12)[81]. ولا نريد أن نخوض في الجدال التاريخي المعروف حول قضية نسخ وجوب الوصية. فبغض النظر عن الأبعاد السياسية والعقائدية التي اتخذها هذا الجدال، فهو من منظور الدراسة النصوصية النقدية ناشئ عن تجاهل سيرورة الوحي وتعاقبه في مراحل التنزيل والتفصيل وأهميّة جدليّة النسخ والحفظ[82].

ولكن هناك آية أخرى للوصية (البقرة 240)، منسوخة أيضاً بآيتي الميراث، ولا تتعلق فقط بالميراث بل أيضاً بمسألة العدة، ولذا قد يُشكل على البعض أمر نسخها أو موقعها ضمن مسار الوصية والميراث بصفة عامّة. ونظراً لأن دراسة هذه الآية غير ممكنة إلّا بالاقتران بالآية التي تليها (البقرة241)، فنبدأ بنص الآيتين معاً:

﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة 240-241)[83].

أوّل ما يلاحظ بصدد هاتين الآيتين كونهما آخر آيات الأحكام في سورة البقرة؛ إذ تأتيان في نهاية مجموعة طويلة نسبيّاً من الآيات المتعلقة بالزواج والطلاق (من 221 إلى 237). وهما لا تأتيان فحسب في نهاية هذه المجموعة؛ بل تفصلهما عنها آيتان متعلّقتان بالصلاة (238 و 239)، كما لو أنّ ورود آيتي الصلاة، بعد الحديث المتصل دون انقطاع عن الزواج والطلاق من الآية (221) إلى الآية (237)، يشير إلى أنّ هذا الحديث قد انتهى، وأن آيات الزواج والطلاق ذات الدلالة العملية هي التي وردت قبل آيتي الصلاة.

أمّا ثاني ما يمكن ملاحظته في هذا السياق فهو أنّ الآية (240) تفرض على الأزواج وصيّة لأزواجهم بالنفقة والسكنى في بيت الزوجية طول عام. لكنّ الآية (12) من سورة النساء تعطي الزوجة نصيباً مفروضاً في تركة الزوج، وهو الربع إن لم يكن له ولد، والثمن إن كان له ولد. وكذلك الآية (234) من سورة البقرة قد حدّدت عدة الأرملة بأربعة أشهر وعشر ليالٍ. وهكذا يتّفق أغلب المفسرين وعلماء النسخ على أنّ آية البقرة (240) منسوخة بآية النساء (12) في ما يتعلّق بالنفقة، وبآية البقرة (234) في ما يخص السكنى[84].

ولكن الأهم من ذلك كله، بالإضافة إلى علماء التفسير والنسخ، واقع الفقه؛ إذ إنّ مدارس الفقه متّفقة على عدم وجوب الوصية المنصوص عليها بآية البقرة (240)[85].

الملحوظة الثالثة بخصوص الآية نفسها هو التشابه الشديد في عباراتها مع الآية (234) من السورة نفسها التي نقرأ فيها:

﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

فلعلّ هذا التكرير لعباراتٍ وجملٍ بأكملها بين آيتين تتناولان الموضوع نفسه إشارةٌ إلى النسخ. كما إنّ تكرير عبارات آية في أخرى قد تصحبه صعوباتٌ نحوية مقصودة تشير إلى أنّ «التكملة البديلة» للآية المكررة موجودة في الآية

التي كرّرتها، كما سبق أن رأينا، وسنرى في مواضع أخرى[86]. وهكذا إنّ الصعوبات التي تتميّز بها الآية (240)؛ أي صعوبة إيجاد خبر لجملة ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾، وصعوبة إيجاد الفعل الذي نصب «وصية»، وصعوبة تصوّر أنّ «الذين يتوفون» يتركون «وصية»، قد تشير كلها إلى أنّ «التكملة البديلة» للآية (240) تقع في الآية (234).

أما الآية (241) فيُلاحظ بشأنها، أولاً، ما لوحظ بشأن الآية (240) نفسه من حيث ورودها بعد نهاية الحديث عن الزواج والطلاق مفصولةً بآيتي الصلاة (238-239).

وإذا نظرنا، ثانياً، إلى الحكم الوارد في هذه الآية، فهي تمنح المطلقة الحق في «متاع». ولكنّ الآية (236) من السورة نفسها تقصر المتاع على المطلقات قبل الدخول اللواتي لم يُسمَّ لهن مهر. أمّا الآية التالية مباشرة (237) فهي توجب نصف المهر للمطلقات قبل الدخول اللاتي قد سُمِّيَ لهنّ مهر. أمّا المطلقة بعد الدخول فلها كلّ المهر المسمَّى (البقرة 229؛ النساء 20-21)، فإن لم يكن مسمًّى فلها مهر المثل[87]. وهكذا إنّ حالات الطلاق الأربع، قبل أو بعد الدخول، بمهر مُسمًّى أو من دونه، جميعها معروفة الأحكام، حيث يكون للمطلقة تعويض في كلّ حالة. ولكن التعويض في ثلاث من هذه الحالات يقوم على أساس المهر، سواء كان كلّ المهر المُسمَّى أو نصفه أم مهر المثل، بينما تبقى الحالة الوحيدة التي لا تعالج على أساس المهر هي حالة الطلاق قبل الدخول ودون تسمية مهر، وهي الحالة التي تعالجها الآية (236). وهكذا إنّ الحكم العام في الآية (241)، الذي يمنح جميع المطلقات المتاع دون تفصيل، قد يكون سابقاً في النزول على الآيتين (236-237)، وقد يكون منسوخاً بهما.

ولكنّ الدليل الأقوى نستمدّه من اتفاق أغلب مدارس الفقه على أنّ المتاع (أو «متعة الطلاق» كما يسميها الفقهاء) ليس واجباً في جميع حالات الطلاق[88]. فلو كانت الآية (241) محكمة غير منسوخة، فكيف لا يوجب جميع الفقهاء المتاع لجميع المطلقات؟ لعلّ الفقهاء الوحيدين الذين يصرّون على

ضرورة تطبيق الحكم الوارد في الآية (241) في جميع حالات الطلاق دون تمييز، هم بعض الظاهرية، بالنظر إلى «الفقه التفسيري» الذي يتميّزون به، والذي يتمسّك بظاهر التفسير في مواجهة الأغلبية الفقهية المستندة إلى الواقع العملي[89].

كما نلاحظ، ثالثاً، بصدد الآية (241)، ظاهرة التكرير نفسها التي لاحظناها بشأن الآية (240)، والتي تتمثّل هنا في تكرير عبارة (متاع بالمعروف حقاً على المتقين) بصورة شبه كاملة في الآية (236): ﴿مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾.

ولكن، إذا كانت الآيتان (240) و (241) منسوختين بالآيتين (234) و(236)، فمن المتوقّع أن يحتج البعض: كيف يسبق الناسخ المنسوخ في ترتيب المصحف؟[90]، بيد أنّ هذا الاحتجاج خلطٌ بين مفهوم ترتيب النزول ومفهوم ترتيب المصحف، فليسا بالضرورة متلازمين، كما أنّ من يحتج هكذا قد لا يكون مدركاً لكلّ معاني «النسخ».

وذلك لأنّ «النسخ» في اللغة ينطوي على معنيين أساسيين قد يتداخلان أحياناً، ولكنّ التمييز بينهما ممكن على العموم. هناك أولاً فكرة «النسخ» بمعنى «الإزالة»، وثانياً «النسخ» بمعنى «النقل». وبينما تتضمن فكرة «الإزالة» فكرة مشتقة منها هي «التبديل» أو «الحلول»؛ إذ يحلّ الشيء «المزيل» محلَّ الشيء «المزال» (كما في «نسخت الشمس الظل»)، فإن فكرة «النقل» تحمل الفكرة المشتقة نفسها التي هي «التبديل»، بمعنى أن «نقل» الشيء يتضمن حلول شيء محله أو حلوله محلّ شيء. وهكذا إنّ «النسخ» بمعنى «نقل المكتوب» (وقد أصبح أكثر المعاني شيوعاً لـ «النسخ»)، قد يتضمّن الدلالات المذكورة: «إزالة» الأصل، و«تبديل» النسخة مكان الأصل، و«نقل» الكتابة من الأصل إلى النسخة[91].

إن فكرة «النقل» قد تكون هي المعنى الأصلي لـ«النسخ»، وفكرة «الإزالة»

هي المعنى الثانوي له؛[92] إذ يُقال: إنّ الاستعمال الأصلي لـ«النسخ» أتى من «نَسَخَ النحل (أو العسل)؛ أي نقله من خلية إلى أخرى»[93]. كذلك نلاحظ أنّ فكرة أخرى هي «الفصل» أو «العزل» (هنا «بين النحل والعسل») متضمّنة بالضرورة في فكرة «النقل». وبينما يوجد هذا المعنى من معاني «النسخ» في القواميس، ويُذكر في مقدمات كتب «الناسخ والمنسوخ»، من بين المعاني المختلفة في اللغة لكلمة «نسخ»، فإنّ هذه الكتب تتجاهله تماماً عند الحديث عن «النسخ» في القرآن[94].

ونعود الآن إلى الآيتين (240) و (241)، فنتذكّر أنّه تفصلهما آيات الصلاة (238 و 239) عن بقية آيات الزواج والطلاق في السورة، وأنّ الأحكام الواردة فيهما قد حلّت محلها أحكام الآيتين (234) و (236). والآن، في ضوء فكرة «النقل»، قد نتساءل: هل كان من الممكن خلال «العرضة الأخيرة»، التي أُعيد فيها عرض جميع الآيات وفق ترتيبها الحالي في المصحف، أنّ الآيتين (240) و (241) قد أُعِيد نزولهما في موضعهما الحالي في أقصى نهاية آيات الزواج والطلاق مفصولتين عن هذه الآيات بآيتي الصلاة؟ إذا أمكن هذا، فقد يُفسِّر وجود آيتي الصلاة وسط مجموعة آيات الزواج والطلاق كنتيجة لمنهجيّة معيّنة في ترتيب الناسخ والمنسوخ[95].

وبذلك تكون آية الوصية الثانية (البقرة 240) هي الأخرى حلقة في مسار التشريع من الوصية (التي يُترك فيها تحديد نصيب المرأة للموصي) إلى قواعد الميراث المنضبطة، ومعْلماً من معالم الاتجاه العام في القرآن لإنصاف المرأة وإكسابها أقصى ما يمكن أن تكتسبه من حقوق رغم الأوضاع الاجتماعية في ذلك الحين[96].

وهنا لابد أن نتوقف لنتساءل: هل بقي لمسار التخليق من سبيل بعد أن أعقبه التشريع؟ أو، إذا جاز التعبير، هل «نَسَخَ» التشريع التخليق، لمجرد أنه أعقبه في الزمان؟ إن التشريع ما جاء إلا امتثالاً لـ «التخليق» ووضعاً له موضع التطبيق، فكيف تُصبح الغاية أقلّ شأناً من الأداة التي اصطُنعت للتنفيذ؟ لعلّ

هذه هي المفارقة الكبرى في جميع الأديان. يتفاعل الوحي مع الإنسان في الزمان والمكان في رؤية روحية وأخلاقية يتولّد عنها تشريع لوضع هذه الرؤية موضع التطبيق في ذلك الزمان والمكان، ولكن التشريع، من حيث هو مظاهر وأشكال ورسوم، ما يلبث أن يطغى على تلك الرؤية، بل قد يتنكّر لها فقهاء التشريع مع مرّ الزمان. ولعلّ أبرز مظاهر هذا التنكر دعوى قطعية النصوص الفردية وكأن النص الفردي ينافس الوحي الكُلّي في أزليته المتنزهة عن الزمان والمكان.

لقد سبق أن ناقشنا دعوى قطعية النصوص الفردية والشواهد التي تؤكد ظنّية هذه النصوص وما يكتنفها من عموم وإطلاق وإجمال ونسخ[97]. فما هذه الدعوى في حقيقتها سوى وهم تراكم بمرور الزمان.

لقد سبق لابن عاشور أن استند في تحريم الرقّ في العصر الحديث إلى مبدأ «تشوّف الشارع إلى الحرية»[98]، أي أنّ أحكام القرآن العديدة التي عالج بها أوضاع الرقيق قدر ما يسمح به النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم في ذلك الزمان، وإن توقفت دون تحريم الرقّ، فإنّها تدل على مبدأ أخلاقي واضح هو حقّ الإنسان في حرّيته ومسار تشريعي واضح هو الآخر في ذلك الاتجاه .**ألا يمكن أن يقاس على «تشوّف الشارع إلى الحرية»: «تشوّف الشارع إلى المساواة»؟** أليس هناك في ثنايا جميع التشريعات القرآنية ذات العلاقة مبدأ أخلاقي واضح يقتضي إنصاف المرأة وتحريم الظلم في معاملتها؟ هل نتوقف عند ما نزل من نصوص فردية كانت أقصى ما يمكن تحقيقه في ظل الوضع الاجتماعي القائم؟

لقد كانت آيات المواريث بالذات حدثاً تاريخياً فارقاً غير مسبوق أُقِرَّ به حق المرأة في الميراث الذي كانت محرومة منه قبل الإسلام. ولكن مسار إنصاف المرأة توقف بعد تلك اللحظة التاريخية لأن النظام الاجتماعي الذي استمر عبر القرون كان بحكم طبيعته بطيء التغيير. بيد أنّ **مرور الزمان لا يعني التأبيد** لأنّ وهم أبدية النصوص الفردية إنّما نشأ عبر تراكم القرون في أزمنة تميّزت بالبطء على كل صعيد.

أمّا في هذا العصر الحديث، فقد تسارع إيقاع التغيير على نحو لم يسبق له مثيل في كافة العصور، وسواء نظرنا إلى هذا التسارع نظرة سخط أو رضى، فقد أصبح أمراً واقعاً لم يعد عن الاستجابة له من محيص. فالانقلابات التي أصابت شتّى مناحي الحياة طالت فيما طالت البُنية الأُسرية التي كانت تقوم على اضطلاع الرجل بالإنفاق و أصبحت الأسرة شراكة بين الزوجين.

إنّ رفض المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة يقوم على دعوى قطعية النصوص الفردية، خاصّة الآية الحادية عشر من سورة النساء: «للذكر مثل حظ الأنثيين». ومع استمرار تطبيق هذا النص عبر القرون الطوال، بالنظر إلى بطء التغيير الذي يميز ما قبل العصور الحديثة من قرون، فقد استقر في النفوس وهم قطعية هذا النص الفردي.

ولكن نظرة واحدة في نفس الآية التي يرد فيها هذا النص قد تكفي لتبديد هذا الوهم .**فالآية نفسها تعود** فتقرر المساواة بين الذكر والأنثى في حالة أخرى، هي حالة الأب والأم («ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد»)[99]. وكذلك فإن الآية التالية تقرّر نفس مبدأ المساواة في ميراث الجنسين في حالة الإخوة والأخوات لأم (﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ﴾). ورغم أنّ نفس الآية الحادية عشرة في حالة أخرى تقرّر للأم الثلث وللأب ما تبقّى، فقد أصبح واضحاً أن مبدأ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ ليس مطلقاً مؤبّداً، مادامت مساواة الأم بالأب و الأخت بالأخ في الحالات المذكورة تشكّل استثناءات لا لبس فيها.

وهكذا فالمبدأ الوحيد الذي يمكن استنباطه في هذا الخصوص هو «حقّ المرأة في الميراث»، دون تحديد لنسبة حصتها تحديداً مطلقاً، مادامت هذه النسبة كما رأينا تختلف من حالة إلى حالة وتتراوح بين نصف حصة الرجل وما يساوي حصته.

لا سبيل إذن لتجديد الفقه سوى التخلّي عن دعوى قطعية النصوص الفردية والعودة إلى نبع التخليق الذي انبثق عنه في الأصل التشريع. وهذه العودة لا تعنى التعطيل أو أن يُستبدل بالشريعة أفكار فضفاضة غامضة لا ضوابط لها. بل تعني العودة إلى المقاصد «المنضبطة» المستقرأة من النصوص المتضافرة والعلل المطّردة التي تعيّنت فيها مكارم التخليق[100].

6. من «الكلالة» إلى العصبات

تتصل مسألة «الكلالة» اتصالاً وثيقاً بالمسار الذي رأيناه في المبحث الرابع أعلاه (من «اليتامى» إلى «المحصنات»)، ولكننا آثرنا التطرق إليها في هذا الموضع بعد أن تحدثنا في المبحث السابق عن مسار التشريع من الوصية إلى الميراث، باعتبار «الكلالة» أيضاً من مسائل المواريث.

قد لا يوجد بين مُفردات القرآن الكريم لفظ أكثر صعوبة وإثارة للاختلاف من «الكلالة»، بحيث قد لا يُدانيه في الصعوبة إلا مصطلحا «اليتامى» و«المحصنات»، اللذان مرّ بنا ذكرهما. وليس هذا من قبيل المصادفات لأنه يتعلق مثلهما بالنظام الاجتماعي الذي كان سائداً في المدينة عند الهجرة النبوية إليها، وهو النظام الذي لم يعد من الممكن تبيّنه إلا ببالغ الصعوبة من آيات الأحكام التي تعود إلى تلك الفترة المدنية المبكّرة، وهي آيات، كما سبق أن رأينا، يغلب فيها أشد ضروب النسخ دقةً، وهو «النسخ داخل الآية»، وتدلّ كثافة النسخ فيها على نجاح الإسلام في تحويل ما قد كان تبقى في المجتمع المدني من آثار لتعدد الأزواج و«الأسرة الأمومية» إلى نظام «الأسرة الأبوية» في فترة قصيرة نسبياً لا تتجاوز سنوات التشريع القرآني بالمدينة.

فلنبدأ بقراءة الآيتين الكريمتين اللتين ورد فيهما ذكر «الكلالة»:

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ

مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾» (النساء 12).

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ (النساء 176) .

لقد بلغت الحيرة في «الكلالة» حدّ ادعاء أن عمر بن الخطاب (وهو من هو في صحبته وعلمه) اعتبر الكلالة من بين مسائل ثلاث (هي والخلافة والربا) لم يعرف لها جواباً شافياً. أما في عصرنا الحاضر فقد استشهد عدة باحثين بغموض هذه المسألة من بين أدلتهم على فجوة تاريخية بين القرآن والفقه، أي زعمهم أن الفقه تطور بمعزل عن القرآن، مما يدعم في نظرهم دعواهم أن القرآن لم يُجمع، أو لم «يُقونَن»، إلا في تاريخ متأخر بكثير عن فترة خلافة عثمان، التي خلالها جُمع القرآن على أشهر الأقوال عند العلماء الأقدمين، إذ يذهب بعض البُحّاث المعاصرين إلى أنه لم يجمع إلا في القرآن الثاني الهجري على أقرب تقدير، ويحتجّون لهذا الزعم بضياع معنى عدة مصطلحات قرآنية ومنها «الكلالة»[101].

ولعلّ أجرأ محاولة لدراسة مسألة الكلالة قد أقدم عليها «ديفد باورز»، الذي زعم أن لفظة «كلالة» في الآية الأولى تعني «كلّة» (أي زوجة الابن في لغات سامية أخرى)، بحيث يكون «يورث» (أو «يوّرث» بتشديد الراء) فعلاً مبنياً للمعلوم، فيقرأ بكسر الرّاء، وتكون «امرأة» معطوفة على «كلّة»، أي أن الآية في زعمه كانت تتعلق بالوصية لزوجة الابن أو للزوجة، ثم حُرّفت «كلّة» إلى «كلالة»، لأسباب قد لا يراها إلّا «باورز» مقنعة أو حتى مفهومة. أما الآية الثانية فيدّعي «باورز» أنها

أُضيفت فيما بعد، في أواخر القرن الأول الهجري، للتخلّص من الإشكالات التي أثارتها الآية الأولى بعد تحريفها، على حدّ زعمه؟[102]

لن نتوقف طويلاً عند محاولة «باورز» العجيبة، ويكفينا تدليلاً على تهافت هذه المحاولة أنها لم تُقبل حتى عند أصحاب دعوى الانفصام بين القرآن والفقه والجمع المتأخر للقرآن، بل وُصفت من قبل أحد أشهر روّاد هذه الدعوى بأنها «نظرية مؤامرة»[103]. وإنما تطرقنا باختصار إلى هذه المحاولة للتدليل على الإثارة التي ما انفكت مسألة الكلالة تبعثها بين الباحثين، وعلى النتائج الخاطئة التي يؤدي إليها تجاهل قراءة القرآن ككتاب متكامل في السياق الذي نزل فيه؛ فلو نُظر إلى هذه المسألة في سياق النظام الاجتماعي الذي كان سائداً في المدينة إبّان الوحي القرآني، وفي ضوء المصطلحات الأخرى ذات العلاقة، مثل «اليتامى» و«المحصنات» و«الفتيات»، كما رأينا أعلاه، لما أُفسح المجال لمثل نظرية «باورز» الغرائبيّة.

نشير باختصار فيما يلي إلى أبرز الصعوبات التي تكتنف مسألة «الكلالة».

إن أول ما يسترعي الانتباه موقع آية الكلالة الثانية كآخر آية في سورة النساء، بينما قد يكون متوقعاً أن ترد في بداية السورة حيث آية الكلالة الأولى (12).

كذلك فإن الصعوبات النحوية حاضرة بقوة في الآيتين. فبينما تعرب «كلالة» في الآية الأولى على أنها «حال»، فإنها في الثانية تعني في الغالب «اسم ذات»، أي أنها في الآية الأولى «حالة الكلالة»، أما في الثانية فهي المتوفّى نفسه. وذلك مع عدة احتمالات أخرى، كأن تعرب «يورث» في الآية الأولى على أنها «صفة» و«كلالة» على أنها «خبر كان»، أو تقرأ «يورث» بكسر الراء بحيث تكون «كلالة» مفعولاً به، وتكون في الآيتين «اسم ذات»؛ أو أن تفهم «الكلالة» في الآية الثانية على أنها «اسم معنى» أي «حالة الكلالة»، وهو نفس الفهم المحتمل في الآية الأولى. فأياً كان التخريج النحوي، فمن الواضح أنه ليس من السهل التوصّل إلى معنى منضبط موحّد لهذا اللفظ في الآيتين.

وكذلك يثير تفسير لفظة «ولد»، في عبارة «ليس له ولد»، مسألة من أصعب مسائل التفسير على الإطلاق. فبينما يؤكد أغلب المفسرين أن «ولد» في الآية (176) تعنى الأولاد الذكور، فإنهم يذهبون إلى أن الكلمة نفسها في الآية (12) تعني الذكور والإناث.

ولكن ازدواجية «ولد» ليست الوحيدة في الآيتين عند المفسّرين، إذ ينسبون كذلك معنيين مختلفين لألفاظ «أخ» و«أخت» و«إخوة»، فهي عندهم في الآية (12) تعني الإخوة لأم وفي الآية (176) الإخوة الأشقاء أو لأب.

كما أن لفظة «امرأة» في الآية الأولى تستعصي على الفهم لو افترضنا ارتباط «الكلالة» بالأسرة الأمومية. فالكلالة في هذه الأسرة لا يمكن أن يكون «امرأة»، بل هو فقط «امرؤ» كما ورد في الآية الثانية، لأن الامرأة في مثل هذه الأسرة لها أولاد ينتسبون إليها، فلا يمكن أن تعتبر «كلالة».

يُضاف إلى كل ما ذكر أن آية الكلالة الثانية، لو اقتصرنا على شروحها بكتب التفسير، تثير سؤالاً آخر تصعب الإجابة عنه: لمن تذهب بقية التركة بعد الأخت أو الأخوات إذ لم يوجد إخوة؟ بالطبع يفترض المفسرون وضعاً عادياً، أي أنها تذهب في نظرهم للإخوة الأشقاء أو الأعمام أو بني الأعمام[104]. ولكنّ هؤلاء، كما نعرف، لايمكن وجودهم في نظام لايعترف بـ «الأب «بالمعنى المعتاد.

لقد مرتّ بنا آنفاً أمثلة للنسخ «بالنقل» (البقرة 240-241)[105]، فلعله يمكن مقاربة معضلة الكلالة من منظور جديد، إذا افترضنا أن الآية (176) من سورة النساء، على الرغم من موقعها في آخر السورة وتأخرها من حيث ترتيب التلاوة، قد تكون متقدّمة في النزول على الآية (12) من السورة. ويمكن دعم هذا الافتراض بأن نلاحظ، أولاً، أن الآية (176) لا تحتوي على شرط إخراج الوصيّة والدين الذي يتكرر عدة مرات في الآيتين 11 و12 مما قد يشير إلى نزول الآية 176 في مرحلة متقدمة لم تكن تبلورت فيها أحكام المواريث. كذلك

يمكن أن نلاحظ، ثانياً، أن عبارة ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾، التي تبدأ بها الآية (176) لا ترد في أيّ موضع آخر في القرآن الكريم سوى في الآية (127) من السورة نفسها، وهي آية تعود إلى مرحلة مبكرة جداً في التشريع القرآني في المدينة، كما رأينا أثناء نقاشنا للآيات المتعلقة بـ «اليتامى». أما ما يقال من أنّ الآية (176) كانت آخر ما نزل من الوحي، أو آخر ما نزل من آيات الأحكام، فلعلّ ذلك محاولة لتعليل موقع الآية في نهاية السورة بعيداً عن آيات المواريث التي هي في أولها.

وهكذا لو سلمنا بما يراه المفسرون أنفسهم من أنّ معنى «الكلالة» هو «من لا والد له ولا ولد»، فإن الإشكال قد ينجلي، شريطة أن نسلّم أيضاً بأنّ «الكلالة» تعني رجلاً ينتمي إلى أسرة «أمومية»؛ أي أسرة تنتسب إلى الأم، وليس بها «والد» ولا «ولد» وفقاً لنظام الأسرة المنتمية إلى الأم. وقد نجد لهذا تأكيداً في «المسألة الحمارية»[106] التي قد تدلّ على أنّ «الكلالة» لا والد له أصلاً؛ أي لا والد له معترفاً به بحسب النظام الاجتماعي/ الأسري الذي تعالجه الآيات ذات العلاقة.

لكلّ ذلك قد تكون آية الكلالة (176) في آخر سورة النساء منسوخة بالآيتين (11) و (12) من السورة نفسها، وقد يكون وجود هذه الآية في نهاية السورة إشارة إلى نسخها[107].

وبذلك يكون «الكلالة» رجلاً من أفراد «الأسرة الأمومية»، أي لا والد له ولا ولد، فنزلت آية الكلالة «الأولى» (النساء 176) لتنظيم أحكام ميراثه. ولكن نظام «الأسرة الأمومية»، كما شرحنا عند نقاش «اليتامى» و«المحصنات»، كان آخذاً في الانقراض، فنزلت آية الكلالة «الثانية» (النساء12)، أو أُعيد نزولها، لتعالج حالة «الكلالة الطبيعية»، أي حالة من يرثه إخوته أو أخواته لأم، أي من لا والد له ولا ولد، كحالة طارئة لموت والده فعلاً وموت أو عدم وجود ولده، بدليل إضافة «أو امرأة». وبذلك نُسخت آية الكلالة «الأولى» ووُضعت في آخر السورة كإشارة إلى نسخها. وهنا يلاحظ أن هذه الآية لم تعد تحتوي على أية

أحكام سارية، إذ إن ما كانت تنص عليه من ميراث الأخوات والإخوة في أسرة «الكلالة» لم يعد ذا دلالة عملية بعد انقراض «الأسرة الأمومية»، أمّا ميراث الأخوات والأخوة الأشقاء أو لأب في الأسرة العادية فمنظّم بالمبدأ العام في النساء 11: «فإن كن نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف»، و«نساء» تشمل الأخوات، و«واحدة» تشمل الأخت الواحدة، وهو منظّم كذلك بما تفترضه هذه الآية المحكمة في حالة ميراث الإخوة الأشقاء أو لأب بالتعصيب(108).

لقد نجح الإسلام في الانتقال بما كان موجوداً من المجتمعات الأمومية إلى النظام الأبوي، تفادياً لما ترتّب على الأسرة الأمومية من مظالم للنساء واليتامى بعد تدهور النظام الأمومي وفقدانه مبررات وجوده. وهكذا رأينا من قبل كيف تم الانتقال من «اليتامى» إلى «المحصنات» ورأينا لتوّنا مسار التحول من «الكلالة» إلى «العصبات».

ولكن السؤال الذي يجب أن يُسأل الآن هو نفس الذي أثرناه بصدد المسيرة القرآنية من التخليق إلى التشريع: هل توقفت المسيرة إلى الأبد؟ إن روح القرآن ومقاصده مازالت حية نابضة، فهل مازال نظام التعصيب على نفس حيويته ومبرارته التي أملت وجوده في المجتمع العربي في العهد النبوي؟ لاشك أن نظام التعصيب استمر صالحاً حقباً طويلة من الزمان، نظراً لبطء التغيير في سالف القرون. ولكن بقاء أحكام التعصيب إلى اليوم لايعني أبديتها، كما أن بقاء أحكام الميراث عموماً لا يجب أن يعني أزليتها(109). من الواضح أن التعصيب يقوم على مبدأ «الغرم بالغنم» فعصبات الميراث هم بدرجة أو بأخرى من العاقلة الذين كانوا بمثابة «تأمين» للفرد في مواجهة القبائل والأسر الأخرى يحمونه من الاعتداء عليه ويتكفلون بما يتوجب عليه من دية أو أرش. ومن الواضح كذلك أن هذا النظام قد أوشك على الاختفاء النهائي إن لم يختف بلا أثر في أغلب البقاع، إثر تلاشي المجتمعات القبلية والأسر الممتدة، ولم يعد من الإنصاف في شيء أن يستحوذ أبناء عم المتوفي أو أعمام أبيه أو أعمام جدّه

على نصف التركة، ولا يكون للبنت سوى النصف. يجب ألا ننسى أن العصبات ليسوا «ورثة قرآنيين»، فهم ليسوا من أصحاب الفروض القرآنية، بل كانوا واستمروا يرثون وفقاً للنظام السائد في المجتمع العربي في ذلك الحين. لقد كانت هذه الحجة من ضمن الأسباب التي استند إليها المذهب الجعفري في إبطال التعصيب؛ ومن الإشكالات الطريفة التي أوردوها في هذا الصدد أنه لو كان للميت عشر بنات وابن يأخذ السدس، أما لو كان مكان الابن ابن ابن عم فيأخذ ابن العم الثلث، وبهذه المفارقة يصبح ابن العم أحسن حالاً من الابن، ونصيب البنات معه أقل من نصيبهن مع الابن[110].

7. من التوقف إلى الجزم

يمكن النظر إلى العلاقة بغير المسلمين إبّان نزول الوحي القرآني على أنها تتكون من شقين أحدهما سياسي والآخر عقائدي، وإن كانا بالطبع وثيقي الصلة أحدهما بالآخر، إذ طرأت عليهما نفس التوجّهات والمستجدّات، فمثلما اتجّه الموقف السياسي من سلم وموادعة إلى قتال ومواجهة، تطوّر الموقف العقائدي من توقّف وإرجاء إلى جزمٍ وقطع.

فمن الواضح من تتبّع تدرّج نزول القرآن الكريم أن الإسلام نشأ في الفترة المكّية وأوائل الفترة المدنية نشأة سلميّة كدعوة إصلاحية:

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل 125) (انظر أيضاً: الحج 68).

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ (الحجر 85) (انظر أيضاً: البقرة 109، الزخرف 89).

كما كان قبول الدعوة الجديدة لسابق الأديان (من يهود ونصارى وصابئين) في منتهى الوضوح:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة 62).

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة 136) (انظر أيضاً: آل عمران 84).

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة 69).

كما كانت الاختلافات بين الأديان أمراً واقعاً راجعاً إلى مشيئة الله ومتروكاً لحكمة يوم القيامة:

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة 253)

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة 48).

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس 99- 100) (انظر أيضاً: الأنعام 35، هود 118).

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج 17) (انظر أيضاً: الحج 69، السجدة 25).

وحتى لو كانت تلك الاختلافات راجعة إلى بغي وأهواء أتباع هذه الأديان، ورغم الشكوك التي تساورهم، فمازالت مشيئة الله هي الغالبة، إذ إن كلمة منه قد سبقت فلن يُقضى بينهم إلا بعد أجلٍ مسمّى:

﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى لَّقُضِيَ بَيۡنَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُ مُرِيبٖ﴾. (الشورى 14)

ولكن مشركي قريش رفضوا الدعوة الجديدة واضطهدوا أتباعها مما اضطر الرسول وصحبه إلى الهجرة إلى المدينة.

وفي المدينة استمر الموقف السلمي التقبّلي وتأكّد بـ «صحيفة المدينة» التي أدخلت جميع سكانها، بما فيهم اليهود، في ميثاق سلم كان في ذلك الحين فريداً من نوعه[111]. وكذلك تمّ تبنّي العديد من أحكام الشريعة الموسوية، تأكيداً لدور الدعوة الجديدة كاستمرار للديانات التوحيدية. وهكذا كانت قبلة الصلاة بيت المقدس، وكان الصيام صيام عاشوراء، إلى غير ذلك من أحكام الشريعة الموسوية التي تشير إليها النصوص القرآنية أو يمكن استقراؤها من مجريات السنوات الأولى من العهد المدني[112].

ولكن رفض الدعوة الجديدة تكرّر، فكما رفضتها قريش، واضطرّت معتنقيها إلى الهجرة، فقد رفضها يهود المدينة وألجأوها إلى القطيعة معهم، وأبوا الاعتراف بها كإصلاح واستمرار لديانة التوحيد الإبراهيمية[113].

وبين رفض يهود المدينة أن يصبحوا والعرب أهل قبلة واحدة، وصد قريش الرسول عن المسجد الحرام موضع تقديس العرب وحجّهم، لم يعد ثمة من سبيل لنجاح الإسلام ودخول العرب فيه سوى قتال قريش حتى يصبح المسجد الحرام بيت مقدس الدين الجديد. وهكذا ما كان لهذا الدين في ذلك الحين خيار سوى بين الزوال أو القتال[114].

وبذلك صدر الإذن بالقتال استجابةً للظرف الحرج الذي كان يهدّد الدين الجديد في مهده:[115]

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ

إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ (الحج 39- 41).

﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ (الحج 78).

﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة 190- 194).

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 216).

﴿وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (النساء 89).

ولعلّ الأمر بالقتال يشتّد في سور «التوبة» و«الأنفال» و«محمد».

﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة 5) (أنظر أيضاً: 29 و36).

﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال 60) (انظر أيضاً 39 و45).

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَا۟ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ (محمد 4)[116].

وأشهر هذه الآيات الآية (5) من سورة التوبة التي يُسميّها أغلب المفسّرين «آية السيف»، والتي يقال إنها نسخت نحو مئة وأربعين آية من الآيات التي تدعو إلى العفو والصفح، بل ذهب بعض المفسرين إلى حدّ القول بأن أية آية تدعو إلى العفو والصفح قد نُسخت «بآية السيف»[117].

وبذلك استقر في الفقه الإسلامي اعتبار القتال أصل العلاقة مع غير المسلمين واعتبار الكفر في ذاته علةً لمقاتلتهم وإباحة دمائهم. وأصبح غير المسلمين عدا أهل الكتاب والمجوس مخيّرين بين خيارين لا ثالث لهما: الإسلام أو القتل، وأهل الكتاب والمجوس لهم الخيار بين الإسلام أو القتل أو الجزية. وممن يقول بهذا الرأي الإمام الشافعي، حيث المبيح للقتل في رأيه هو الكفر بحدّ ذاته، باستثناء من له عهد مع المسلمين[118].

ومثلما تطوّر الموقف السياسي من سلمٍ وموادعة إلى قتالٍ ومواجهة، تطوّر الموقف العقائدي من إرجاء وتقبّل إلى جزمْ وقطع، إذ إن التحديات التي واجهت الدين الجديد ألجأته إلى التميّز وإثبات الوجود. وهكذا نقرأ:

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة 3).

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ (آل عمران 19).

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران 85).

وبذلك تقرر في الفقه الإسلامي رفض الآخر عقائدياً مثلما استقر اعتبار القتال أصل العلاقة معه سياساً.

إنّ الأساس الفقهي للرفض والقتال هو دعوى نسخ آيات التقبّل بآيات «السيف». ولكننا، خلافاً لتوجّه أغلب البُحّاث المعاصرين، نرى أن مفتاح فهم معضلة موقف القرآن من غير المسلمين لا يكْمُن في رفض النسخ من حيث المبدأ، بل في دراسته بالعمق الذي يستحقه. إننا لذلك لا نرفض النسخ، بل نُثْبِته كما أثبته كل علماء المسلمين قبل العصر الحديث[119]، ولكننا نتوقف عند ظاهرة نراها مدخلاً لتحليل كثير من المسائل الشائكة التي يثيرها التشبث بالنصوص الفردية وتعوق تجديد الفقه، ومنها مسألة موقف القرآن من غير المسلمين. إنها ظاهرة **تواجد الناسخ والمنسوخ جنباً إلى جنب** في حالات تتعدّد وتتضافر وتستعصي على الإنكار، نعرض لبعضها في مايلي:

فلنقرأ الآية 84 والآية التي تليها في سورة آل عمران فهما تعودان بكل وضوح إلى فترتين من الوحي مختلفتين وإن تواجدتا جنباً إلى جنبٍ في السورة:

آل عمران (84) ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[120].

آل عمران (85): ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾.

لعلّ الآية الأولى نزلت في فترة الصفح والموادعة والتقبّل، حيث لا تفريق بين الأديان الإبراهيمية. أمّا الآية الثانية (رغم أنها تتبعها مباشرة في ترتيب المصحف) فتعود إلى فترة الجزم والقطع، حيث لم يعد يقبل غير الإسلام. ومهما تكلفنا في التفسير لكي نجعل «الإسلام» في الآية الثانية هو ما أنزل على جميع الأنبياء المذكورين بالآية الأولى، فإنّ التفسير الواضح والسائد هو الإسلام الذي أنزل على محمّد عليه الصلاة والسلام. فلعلّ النسخ واضح في هاتين الآيتين المتتاليتين، ولكنّ الحفظ كذلك واضح، **فالآية الأولى المنسوخة ما زالت محفوظة، شاهدة على النشأة الأولى المنفتحة على جميع الأديان، وباقية**

لإعادة إعمالها إذا عادت عوامل النشأة الأولى، أو قلْ إن حفظها إلى جانب الآية الناسخة إشارة إلى الطبيعة الظرفية لكليهما، وإحالة إلى مبدأ حق جميع الأديان في التعايش المشترك، ما دام أتباع أيّ دين لا يقاتلون أتباع دين آخر لإخراجهم منه أو من ديارهم، وهو المبدأ المبثوث في جميع النصوص ذات العلاقة، وعبرت عنه آية الممتحنة (8): ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

وكذلك شأن ما قد يوجد بآيات العلاقة بغير المسلمين من صعوبات نحوية وتفسيرية لعلها إشارات إلى النسخ، مثل قوله تعالى في سورة النساء (162): ﴿لَّٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ۚ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

فبالإضافة إلى إشكالية نصيب «المقيمين»، الذي يكاد يستحيل تعليله، فإنّ عبارة «والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة» تستبعد «الراسخون في العلم منهم»، إذ إنّهم ليسوا ممن «يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة»، التي هي شعائر مقصورة على المسلمين[121]. فلعل الآية في صورتها الأولى تعود إلى «فترة الصفح والتقبُّل». أما صورتها الثانية، بعد إعادة نزولها، فتنتمي إلى «فترة الجزم والقطعية». ولكننا نعود فنكرّر أنه لو كان الجزم والقطع نهائياً لَحُذف ما يدل على عهد التقبّل، بينما نجد الصيغتين قد تُركتا جنباً إلى جنب تأكيداً للمناسبة الظرفية لكلتيهما.

وهكذا، لعلّه ليس من باب المصادفة أنّ بعض أشهر الصعوبات النحوية في القرآن الكريم نجدها في آيات العلاقة بغير المسلمين، وذلك لأنّ سيرورة النسخ والحفظ تبدو أوضح ما تكون في هذه الآيات. فبالإضافة إلى الآية السابقة (النساء 162) هناك آية المائدة (69): ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

فليس هناك إعراب مقبول لـ «الصابئون»، وإن أعربت معطوفة على «الذين هادوا» على أنها المبتدأ فقد أصبحت «إنَّ» بغير خبر. فلعلّ «إنَّ الذين آمنوا»

نزلت عند نسخ الآية، استجابة لظروف تأسيس الدين الجديد التي أشرنا إليها أعلاه، ولكن «الذين هادوا والصابئون والنصارى» لم تُحذف بل حُفظت، وجُعلت الصعوبة النحوية أمارة على النسخ، الذي هو إشارة إلى الطبيعة الظرفية للحُكمين.

وعلى هذا المنوال تتعدد أمثلة الناسخ والمنسوخ في آيات العلاقة بغير المسلمين[122]، فنكتفي بمثالين أخيرين، أولهما المائدة (48): ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

إنّ الآية الكريمة قد تكون خير شاهد على النسخ والحفظ، لو اطرحنا جانباً الإصرار على قراءة القرآن كما لو كان قد أنزل «جملة واحدة»، ولو تذكرنا أنّ الناسخ كثيراً ما يسبق المنسوخ في ترتيب المصحف[123]. فالتسليم واضح في الشق الثاني من الآية بأنه «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»، وأن الله لو شاء «لجعلكم أمة واحدة»، وأن إليه المرجع والمصير «فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون». ولكن الجزم واضح أيضاً في الشق الأول بأن القرآن قد أصبح مهيمناً على الشّرع والمناهج السابقة، وأنه هو الذي يُحكم به «الآن وهنا»، وأن الفصل في الاختلافات لم يعد مُرجَئاً. ولكن عمق الآية يكمن في هذا «التجاذب» بين القبول والرفض الذي هو مؤشر للطبيعة الظرفية للناسخ والمنسوخ كليهما.

أما الآية الثانية فقد أرجأنا الحديث عنها حتى وصلنا آخر هذا المبحث لما يحيط بتفسيرها لغةً وفقهاً من صعوبات جمّة، وهي آية القتال في الشهر الحرام: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة: 217).

السؤال الواضح هو السبب في جرّ «المسجد الحرام»، وذلك لأنّه لا يمكن إعراب «المسجد» على أنه معطوف على «سبيل الله»؛ لأن «وكفر به» تفصل بينهما. أمّا لو قُرِئَ «المسجد» على الرفع، فهذا قد يعني أنّ «المسجد الحرام» أكبر عند الله من القتال في الشهر الحرام، وهو لا يستقيم. ولهذا تبقى القراءة على الجر هي الراجحة على الرغم مما يكتنفها من صعوبات، حتى على افتراض حذف «عن»[124].

إنّ سبب نزول الآية، كما يُروى، هو غزوة «نخلة» في السنة الثانية للهجرة، عندما هاجم بعض المسلمين قافلة لمشركي قريش في شهر رجب الحرام[125]. فنزلت الآية لتبيّن أنّ القتال في الشهر الحرام ليس أعظم جرماً من سيطرة المشركين على البيت الحرام وصدّهم المسلمين عنه[126]. أمّا بعد أن فُتحت مكة (في السنة الثامنة للهجرة)، ودخل المسلمون البيت الحرام، وأصبحت الجزيرة العربية بأسرها تدخل في دين الله أفواجاً، فقد أصبح من الضروري استعادة حرمة الأشهر الحرم، فنزلت آيات تؤكّد حرمتها (المائدة 2، التوبة 36)، بينما نزلت آية البقرة (217) مرة ثانية بنظمها الحالي لتؤكد هي أيضاً هذه الحرمة، ولتصبح الصعوبة البنيوية، التي نشأت عن إعادة نزولها، إشارة إلى النسخ. وهكذا إن اجتماع المبدأين المتقابلين، وهما: النسخ والحفظ، قد أدى إلى تغليب الحفظ، فلم يُحذف من الآية شيء، ولكن النسخ ترك أثره في النحو و المعنى[127].

وعلى أية حال لم تعد لمسألة القتال في الأشهر الحرم في ذاتها أهمية عملية، نظراً لارتباطها بالبيئة العربية في فجر الإسلام، ولكن أهميتها مازالت تكمن في فهم مسار النسخ الذي قد يعيننا على حل الإشكالية الكبرى في موقف القرآن من غير المسلمين. فقد رأينا أهميته في قراءة بقية الآيات ذات العلاقة، وتبيّن لنا أن مرحلة الجزم والقطع كانت ناسخةً لمرحلة الإرجاء والتقبّل، ولكن ما يلفت النظر هو ظاهرة تزاوج النسخ والحفظ، أي إبقاء المنسوخ جنباً إلى جنب مع الناسخ، التي يصعب تفسيرها إلا على أنها إشارة إلي الطبيعة الظرفية للناسخ والمنسوخ كليهما وإحالة إلى المقاصد التي تتجاوزهما[128].

فلنحذر أن نغفل عن شيئين، أوّلهما أن آيات العفو والصفح، إن صحّ أنّها اصطلاحيّاً منسوخة، فهي مازالت قرآناً يُتلى؛ وثانيهما أن الطبيعة الوقتية لآيات العفو والصفح، التي دعت إلى نسخها، تنسحب كذلك على آية السيف أو أية آية تأمر بالقتال. وهنا تكمن **جدلية «النسخ والحفظ»؛ إذ إن النسخ ناشئ عن الطبيعة الظرفية لآيات الأحكام، والحفظ ناشئ عن رؤيتها المقاصدية**؛ أي إن استمرار وجود الآيات المنسوخة وحياً يُتلى، جنباً إلى جنب مع الآيات الناسخة، يدلّ على الصفة الظرفية والطبيعة الظنية للنصوص الفردية كلّها.

8. من القصص إلى «الأنباء»

من الظواهر القرآنية الواضحة ظاهرة «التكرير»[129]، خاصة في قصص الأنبياء. وبينما اعتبر بعض الباحثين المحدثين هذه الظاهرة نقيصةً منطقية أو أدبية، وادّعاها البعض الآخر دليلاً على أن القرآن تجميع لروايات متنوعة[130]، فإن تقدم الدراسات القرآنية في العصر الحاضر قد يساعدنا في التوصل إلى فهم ظاهرة «التكرير» في القصص القرآني، وما يصاحبها من تبيان وتفصيل مستمر لما سبق نزوله من القصص، في سياق النشوء التدريجي للأمة و «تكميل الدّين» وما يصاحبه من حوار[131].

فعلى سبيل المثال، قصة «شعيب «التي اعتمد عليها «وانزبره» في دعوى أن القرآن تجميع لروايات متنوعة[132]، قد تكون هي نفسها دليلاً على تطور داخل النص من صيغة أولى لهذه القصة إلى صيغ تستجيب بالتدريج إلى معطيات الحاضر المتغيرة في ضوء رؤية دينامية حيّة للتاريخ والماضي بصفة عامة[133].

وكذلك يتخذ التبلور التدريجي للقصص القرآني صوراً أوضح في القرآن المدني الذي كثيراً ما يبدو كما لو كان «إعادة قراءة» للسور المكية، أي «إعادة تأويل» لها في ضوء المعطيات العقائدية والسياسية التي طرأت بالمدينة[134].

ومن الأمثلة التي يستشهد بها بعض الباحثين في هذا الصدد أن سورة آل عمران المدنية قد تكون «إعادة قراءة» لسورة مريم المكية، استجابة للمستجدات

«الدينية- السياسية» التي طرأت بالمدينة، ربما للتأكيد على مكانة «آل عمران»، خاصةً «عيسى ومريم»، مثلما تم التأكيد في سور أخرى في السابق على «آل إبراهيم»، لإبراز مكانة المسيحية وأهميتها التي لا تقل عن اليهودية، خاصة بعد رفض اليهود الاعتراف بالرسالة المحمدية[135].

كما يلاحظ أن قصص العقاب الإلهي للأمم الباغية لا ترد في السور المدنية بصفة عامة، ربّما لأن مبادرة إقامة العدل الإلهي في الأرض قد أصبحت في العهد المدني في يد الأمة المسلمة الناشئة[136].

إن قصص العقاب الإلهي الدنيوي للأمم الطاغية قد تكون إشارات سردّية لحضور اللّه في الكون والتاريخ لإحقاق مبادئ المسؤولية والعدل، وهو حضور لابد له أن يتحقّق بشتى الوسائل الممكنة، إن لم يكن على يد الإنسان فعن طريق كوارث الطبيعة أو بالتدهور الذاتي بانقراض الأمة وانسحابها من مسرح التاريخ.

فالكوارث الطبيعية قد تكون أحياناً أسباباً سردّية لتفسير انقراض الأمة بحيث لم تبق منها باقية (الحاقة 8) أو ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ (الأحقاف 25)، سواء تمّ التدمير من قبل الطبيعة أو كان تدميراً ذاتياً من الداخل كنتيجة حتمية للظلم والطغيان. فلو أردنا التعبير (بشيء من التبسيط) عن الرسالة المراد في هذا الخصوص إبلاغها، لقلنا إنها ليست أكثر من مقدّمة ونتيجة: إن تلك الأمة قد طغت، فلم تبق لها باقية. أما الأسباب فهي للسرد وليست من صلب الرسالة فلا يجب أن يكون عليها التركيز.

وهكذا فإن الحساب الدنيوي غالباً ما يصيب الأقوام والأمم وليس الأفراد، أي أنه «حكم التاريخ» على الأمة بقدر ما تضيفه من قيمة أو تعانيه من ضياع[137].

ومن هنا تأتي أهمية مفهوم «الأنباء» (أو «أنباء الغيب») لفهم القصص القرآني. فهناك عدة آيات تربط مباشرة بوضوح بين «القصص» و«النبأ» و«الأنباء»: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ (الكهف 13)؛ ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ﴾ (هود 100، الأعراف 101)؛ ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ﴾ (هود 120)؛ ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ (طه 99).

فلو ابتدأنا بمفهوم «القصص»، للاحظنا أن «القصّ» في أصله اللغوي هو «البيان»[138]، فهـذا يرجّح أن «القصص» القرآني «بيان» وليس مجرد أخبار وتواريخ. وكذلك يحمل «القصص» معنى «المتابعة»؛ أي إتّباع الأثر (﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ﴾ [القصص: 11]، أي اتبعي أثره)[139]، أو العودة إلى المنشأ (﴿فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [الكهف64])؛ أي إنه بهذا المعنى أيضاً ليس مجرد أخبار بل «مراجعة» (أي قراءة جديدة) لهذه الأخبار، إن صحّ التعبير.

ولو أتينا إلى مفهوم «الأنباء» لوجدنا أن «النبأ» في القرآن الكريم لا يقتصر على الحاضر أو المستقبل؛ بل يشتمل على الماضي، فهناك آيات تربطه بوضوح بأخبار الماضي، كقوله تعالى: ﴿إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت 8)، وكذلك ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ (الكهف 13)، وأيضاً: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ (طه 99)[140]. كما يلاحظ في الوقت نفسه أن «النبأ»، سواء تعلق بالماضي أم بالمستقبل، قد يتضّمن أكثر من معنى مجرد «الخبر»، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فَسَيَأْتِيهِمْ أَنۢبَٰٓؤُاْ مَا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (الشعراء 6)، وقوله ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍۭ﴾ (ص88)؛ أي إنّ «النبأ» أقرب إلى «التأويل» من مجرد «الخبر». بل إنّ الربط واضح بين «النبأ» و«االتأويل» في قوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ (يوسف 36) وقوله ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ﴾ (يوسف 37) و ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾ (يوسف 45)، وكذلك في: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف 78).

أما مفهوم «الغيب»، فهو كذلك لا يقتصر على الحاضر أو المستقبل بل يشتمل على الماضي[141] ويتضح ذلك، مثلاً، من قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ﴾ (الكهف 22)، وقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُواْ لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الكهف 26).

وهكذا يمكن فهم «أنباء الغيب» ليس على أنّها «تنبؤات المستقبل»، بل على أنّها «تأويلات الماضي». ففي قوله تعالى في سورة آل عمران (الآية 44): ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ لا تتعلق «أنباء الغيب» بالمستقبل بل بقصة مريم؛ إذ إن الآية نفسها تؤكد: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ

مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾. وكذلك في سورة هود (الآية 49): ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ﴾، لا يتعلق الوحي بالمستقبل بل بقصة نوح التي وردت في السورة نفسها مباشرة قبل هذه الآية. وكذلك في سورة يوسف (الآية 102): «ذلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»، تعود «ذلك «مباشرة إلى قصة يوسف التي ذكرت في السورة نفسها مباشرة قبل هذه الآية، بل إنّ الآية نفسها تستمر في الإشارة إلى هذه القصة: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾.

ومما يؤكد علاقة «أنباء» الغيب بـ «التأويل» إشارة القرآن في عدة مواضع من القصص القرآني إلى أنّه أكثر من مجرد حوادث تاريخية متفرقة مقصود كلّ منها على انفراد لذاته لا يربطها رابط ولا يجمعها مغزى. فالمقصود ليس «ما كان» «فحسب؛ بل «فهم ما كان» أو «تأويل ما كان»: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران 44)؛ ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف 102)؛ ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص44-46). «فالعبرة» في القصص (يوسف 111) ليست بالضرورة في الحوادث في ذاتها وإنما في «التأويل» الذي يضعها في «سياق» معين، وهو هنا «النذير»: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ قُلْ هُوَ نَبَؤٌاْ عَظِيمٌ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰٓ إِذْ يَخْتَصِمُونَ إِن يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِلَّآ أَنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (ص: 65-70). وهكذا قد لا تكون «الكميات» و«الأعداد» و«الأزمان» بالضرورة من «أنباء الغيب»؛ بل قد تكون «رجماً بالغيب». فمحاولات تحديد عدد أصحاب الكهف «رجم بالغيب» والله ﴿أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾ (الكهف 22). وعدد السنين التي لبثها هؤلاء ليس هو العبرة (الكهف 12)، وحتى إذا لبثوا في كهفهم عددا مّحدداً من السنين (الكهف 25)، فـ ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُواْ لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الكهف 26)[142].

إنّ «النبي» في المفهوم القرآني لا علاقة له بالضرورة بالتنبّؤ بالمستقبل،

خلاف أنبياء العهد القديم وكهنة العرب في الجاهلية.فعلى الرغم من أنّ «النبي» يبشّر بالجنة وينذر بجهنّم، وهما حدثان أخرويان مستقبليان، فليس هذا تنبّؤاً بحدثٍ معين سيقع لشخص معيّن أو أمة معينة في زمن معين، كما كانت نبوؤات أنبياء بني إسرائيل أو العرافين العرب في الجاهلية. إنّ «النبي» يأتي بـ «أنباء الغيب»، ولكن الغيب هو «اللامرئي»، الذي قد يكون ماضياً أ وحاضراً دون أية علاقة ضرورية بينه وبين المستقبل[143].

فالقصص في القرآن ليس مجرد أخبار، وهو بالتحديد ليس أخباراً جديدة، فلا جديد في أخبار عن شخصيات أو أمم قديمة. ولكن جوهر القصص القرآني «أنباء» أي «تأويل» لقصص قديمة، والجديد هو هذه «الأنباء» و«التأويلات» بالذات. فقوله تعالى ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ (هود: 49)، صريح في أن الجديد ليس العلم السطحي بقصة نوح الواردة في ذلك السياق أو غيرها من قصص الأنبياء والأولين، ولكن الجديد هو «أنباء الغيب» أي إعادة قراءة وفهم تلك القصص في ضوء الرؤية القرآنية الروحية والأخلاقية الجديدة[144].

وبما أنّ أبرز مكونات القرآن الكريم ليست تقريرات نظرية بل قصص تاريخية، بالإضافة إلى المشاهد الأخروية؛ وبما أنّ القصص مرتبط على النحو الذي ذكرناه بمفهوم «أنباء الغيب»، فمن الواضح أن «الرؤية القرآنية للوجود» تكمن في القصص، تاريخياً كان أو أخروياً، وأنه لابد من قراءة هذا القصص قراءة تشف عن تلك الرؤية»[145].

ولذلك فإنه بالتأمّل في مفهوم «القصص» في ضوء مفهوم «أنباء الغيب»، أي «تأويل الغيب»، قد يتضح معنى «الغفلة «المشار إليها في سورة يوسف (الآية 3): ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾. فالغفلة لم تكن غفلة سطحية عن أحداث تاريخية معزولة بعضها عن بعض لا ينتظمها سياق واحد؛ بل كانت غفلة عن «تأويل» هذه الأحاديث[146].

وكذلك قد تعيننا قراءة القصص في ضوء مفهوم «أنباء الغيب» على مقاربة ظاهرة

«المعجزة». فهناك أحداث معينة قد يتجلى من التأمل فيها أنها «معجزة» في حد ذاتها فنجاة بني إسرائيل من فرعون، أو نجاة الرسول وصحابته يوم بدر، «معجزة» قائمة بذاتها تمّ «التركيز» عليها من خلال السرد. فمن يرفض معجزة «فلق البحر» و«المدد الملائكي» يقع في خطر رفض معجزة «النجاة» نفسها، وفي خطر الوقوع فريسة اليأس. وهكذا، إنّ تقاطع التاريخ والسّرد يجعل «المعجزة» معجزتين لكي تنقشع غشاوة «الأسباب الثانوية»، ومتى انقشعت هذه الغشاوة زال الفرق بين المعجزتين لأنّ «الأسباب الثانوية» نفسها ستقتصر حقيقتها على مستوى معّين.

ففي عالم ما قبل الحداثة، كانت النظرة مختلفة للتاريخ، الذي لم يكن يُنظر إليه كسلسلة متتالية من الأحداث المختلفة؛ بل كوسيلة للتعبير عن حقائق أزليّة ثابتة. وهكذا قد يعيد التاريخ نفسه، كما هو واضح في قصص القرآن؛ إذ ليس هذا القصص معنياً بتفاصيل ما حدث؛ بل بمعنى ما حدث. إن «الفهم التأويلي» لا يخوض في تاريخيّات المسائل؛ بل يحاول «فهمها ذوقاً»؛ أي «جملة»، دون انخراط في التحليل التاريخي. فالفهم التأويلي لمولد المسيح، مثلاً، قد يؤدّي إلى اعتباره في جميع الأحوال معجزة؛ فهو معجزة للمؤمن به تاريخياً، ولكن أيّ «ميلاد» يبقى «معجزة»؛ لأنّ المقصود بـ «المعجزة» هو إزاحة حجاب «الأسباب الثانوية». وكذلك قيامة المسيح، سواء أكانت «حقيقة تاريخية «عند المؤمنين بها (آل عمران 55)، أم «حقيقة وجودية «عند المؤمنين بالبعث[147]. وقد يصدق نفس الفهم على معجزات المسيح أثناء حياته، كخلق الطير وإحياء الموتى (آل عمران 50 المائدة 118)، لأن المعجزة الحقة قد تكون «التجلّي»[148]. فالمعجزات المتعلقة بالمسيح، سواء ولادته أو قدرته على الخلق والإحياء أو قيامته، والتي تبقى معجزات محدودة بزمن معين وشهود معينين، لعلها إشارات إلى المعجزات الكبرى التي لا يحدها زمان أو مكان، وهي معجزات الوجود والتجلّي والخلود.

ومهما يكن الأمر، لعلّ المسار القرآني من القصص إلى «الأنباء» من أهم الشواهد على أطوار التنزيل والتفصيل، حيث تكون إعادة نزول القصص إعادة قراءة لها لاستكناه «أنباءها» وتأويلاً متواصلاً تتكشّف من خلاله الرؤية القرآنية الروحية والأخلاقية.

الباب الثاني

الفقه: جدلية الظنّي والقطعي

كان يمكن ادراج فصول هذا الباب تحت أي من البابين الآخرين. فنقاش كيفية مقاربة الفقه، أو التشريع، في وجود اشكالية ظنية النصوص الفردية ما هو إلا استجابة لظاهرة التاريخية التي تتولد عنها بالضرورة هذه الإشكالية. وبذلك كان يمكن اعتبار فصول هذا الباب امتدادا للباب الأول، المعني بالتاريخية، بما أن المنهجية المطروحة في هذه الفصول ما هي إلا نتاج مباشر لمحاولة حلحلة تلك الإشكالية.

كما كان من الممكن ادراج هذه الفصول في الباب الأخير، المعني بالتأويلية، حيث ان المنهجية المطروحة هي بمعنى من المعاني «تأويل» لآيات الأحكام. ولكن الأَولى قصر مصطلح «التأويل» على قراءة آيات «الحكمة»، أي غير الأحكام، واعتبار قراءة آيات الأحكام، أي آيات التشريع، «تفسيراً»، أو «فقها»، حالة قيام الفقه في أساسه النظري على الاستنباط من آيات الأحكام.

وبذلك يكون الباب الثاني مخصصا لقراءة آيات الأحكام، والثالث لمقاربة آيات «الحكمة»، ويتضح الفرق بين الفقه أو التشريع أو التفسير من جهة والتأويل من جهة أخرى.

الفصل الرابع

ظاهرة الدلالة الظنّيّة

لا تقتصر شواهد «الحدوث» على الظواهر العامة التي مرّ ذكرها، سواء كانت سياقات تاريخية، أو قرائن نصوصية، أو أطوار تشريعية، بل إن من أقوى هذه الشواهد ظاهرة الدلالة الظنية في كل نص من «النصوص الفرديّة» على حدة، والتي هي النتيجة الطبيعية لتلك الظواهر العامة.

إن المقصود بـ «النصوص الفردية»، في دراستنا هذه، أية آيات قرآنية أو أحاديث نبوية لا تنتمي إلى مجموعة من النصوص المتضافرة، في غير التعبديات، ولا تحظى الأحكام المستنبطة منها بإجماع المذاهب الفقهية، في التعبديات، فهي نصوص **ظنية الدلالة**، وإن كانت قطعية الثبوت، ما دامت لم تتميز بـ «التضافر» أو «الإجماع».

إن إشكالية ظنية «النصوص الفردية»، أو «آحاد الأدلة»، هي نقطة الانطلاق في مشروع أبي إسحاق الشاطبي، فقيه الأندلس الكبير. ففي مقدمات كتابه «الموافقات»، التي بيّن فيها أسس مشروعه التجديدي، نجده منذ المقدمة الأولى، بل من السطر الأول، يؤكد على أن أصول الفقه في الدين يجب أن تكون «قطعية لا ظنية»، لأنها راجعة إلى كليات الشريعة وهذه الكليات قطعية؛ وفي المقدمة الثانية يقرر أن المُسلّمات المستعملة في علم أصول الفقه والأدلة المعتمدة فيه لابد أيضاً أن تكون قطعية؛ أما في المقدمة الثالثة فقد أوضح أن «آحاد الأدلة» لا يمكن أن تكون قطعية، **ولو كانت متواترة**، لأنها رغم تواترها تتوقف على «نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل

الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي»، و«إفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذّر»[1]، أي أنّ «آحاد الأدلة» ظنية الدلالة وإن كانت متواترة الثبوت؛ ولا تكتسب القطعية إلا بأدلة مستقلة عنها، بأن تنتمي إلى مجموعة من «النصوص المتضافرة»، أو يعضدها «الإجماع القطعي».

ولكن إشكالية النصوص الفردية لم تبدأ مع الشاطبي ولم تنته معه. فلا تبدو ثمّة إشكاليّة واجهت الفقه الإسلامي منذ نشأته، ولا تزال إلى اليوم تواجهه، مثل مسألة ظنية النصوص الفردية، سواء كانت آيات أحكام في الكتاب أم أحاديث أحكام في السنة. فالنصوص الفردية، آياتٍ وأحاديث، ظنية الدلالة بطبيعتها لما يكتنفها من احتمالات التخصيص والتقييد والتفصيل وغيرها من العوارض التي أوردناها عن الشاطبي أعلاه؛ ناهيك عن ما يعترى أحاديث الأحكام من ظنية الثبوت، ما يجعل النصوص الفردية بصفة عامة تفتقر إلى القطعية التي هي أساس بناء الأحكام على الأدلة[2].

بيد أنّ مذاهب الفقه التقليدية نجحت في الماضي في مواجهة هذه الإشكالية الكبرى بمناهج محدّدة للتعامل مع ظنيّة النصوص الفردية، ولمحاولة إكسابها القطعية[3]. بل لعلّ المذاهب ما تميّز بعضها من بعض، واكتسب كل منها هويته الخاصة، إلا بفعل المنهج الذي سار عليه كلّ مذهب في مواجهة ظنيّة النصوص الفردية. وهكذا، فإن مبدأ «عمل أهل المدينة»، على سبيل المثال، قد وُجِد خصيصاً لكي تُعرض عليه النصوص الفردية، وأصبح، في الوقت نفسه، السمة المميزة للمذهب المالكي، على الأقل في عصوره الأولى. وكذلك مراعاة «القواعد العامة» و«السنة المشهورة»، ومبدأ «عموم البلوى»، وباقي الشروط التي وضعها الحنفية للأخذ بأحاديث الآحاد، فإنّها قد ميّزت مذهبهم من بقية المذاهب. كما أنّ مراعاة الناسخ والمنسوخ في آيات وأحاديث الأحكام، مع الاقتصار على الحديث المسند وعدم قبول الحديث المرسل إلا بشروط، قد كانت من الأصول المميّزة للفقه الشافعي. وهكذا أمكن، بفضل مثل

هذه المناهج، إسباغ القطعيّة على هذه النصوص بدرجة أو بأخرى بحسب المنهجية الخاصة بكل مذهب.

ولكنّ العصور الحديثة ما حلّت إلا وقد أخذ الفقه المذهبي يتلاشى تدريجياً، نظراً إلى أسباب يطول شرحها، وتعود في معظمها إلى الانقلابات المختلفة التي عصفت بشتى مناحي الفكر والحياة في هذه العصور، والتي لم يكن ممكناً للفقه المذهبي أن يتصدى لها، وهو، في صفته الغالبة، فقهٌ قياسي قوامه النصوص الفردية والقياس الجزئي عليها حالة بحالة. ولا نرمي هنا إلى الانتقاص من قدر هذا التراث الفقهي العظيم، فقد أدّى في حينه دوره الحضاري بما جعله في مصاف أعظم الأنظمة القانونية العالمية، ولكنّه لم يعد قادراً على النهوض بمثل ذلك الدور بآليّاته الحالية، بدليل أنه موشك على التلاشي في صورته المذهبية. بيد انّه، في أثناء تلاشيه، قد خلّف فراغاً هائلاً ما تمّ تلافيه بأي منهجية بديلة في مستوى مناهج الأئمة العظام؛ بل أدّى ذلك الأفول إلى مفارقة خطيرة؛ إذ قد انزاحت مع الفقه المذهبي مبادئه التقليدية التي كانت عبر القرون ضوابط للتعامل مع النصوص الفردية. وهكذا طغى طوفان الفوضى الفكرية، وأصبح من الممكن إضفاء القطعية على النصوص الفردية، ومن ثَمَّ بناء الأحكام عليها، بغض النظر عن ظنّيّتها. أمّا وقائع العصر المتسارعة التي لا تغطيها النصوص الفردية، فتجري محاولة التعامل معها حالة بحالة عن طريق الفتاوى التلفيقية التي تتكلف المواءمة بين أقوال المذاهب أو القياس المحدود على اجتهاداتها السالفة، على نحو خطير يتجاهل الأصول التي قام عليها كل مذهب[4].

إن الأمر، الذي يبدو غائباً عن بعض الأذهان، في خضم هذا المنحنى التاريخي الخطير، أن النصوص الفردية هي مجرد مصادر «أولية» نظراً إلى طبيعتها الظنية، وأنّها ما تمكّنت من القيام بدورها الذي قامت به في السابق إلا لأنّها كانت مدعومة بمصادر «تكميلية» ومناهج خاصة مثل مراعاة العمل واحتمالات التخصيص والتقييد ومراعاة الخلاف وغيرها من الضوابط المستخدمة

في الفقه المذهبي ككل أو الخاصة بمذهب دون آخر (مثل ما ذكرناه من عمل أهل المدينة عند المالكية والسنة المشهورة عند الحنفية). فهذه المناهج مكنت الفقه من استيعاب النصوص الفردية على الرغم من ظنيتها بفضل تغليب المعايير القطعية على ظواهر النصوص الظنية. أما وقد غابت عن الساحة هذه المناهج بالغياب التدريجي للفقه المذهبي، فلم يعد ممكناً للنصوص الفردية، معزولة عن تلك المصادر المساندة، أن تؤدي بمفردها الدور الذي سبق لها أن قامت به.

وهكذا يطرح «فقه النصوص الفردية» نفسه بديلاً للفقه المذهبي، غافلاً عن إشكاليّة ظنية الدلالة في النصوص الفردية وعن الضوابط التي استعان بها الفقه المذهبي في هذا الخصوص.

إنّ تحولاً جذرياً قد طرأ على التفكير الإسلامي نتيجة لحلول «فقه النصوص الفردية» محلّ الفقه المذهبي. وبينما لا يمكن التهوين من شأن الأزمات السياسية والاجتماعية الحالية، فإنّ الانقلاب الذي أصاب منهجية قراءة النصوص على يد «فقه النصوص الفردية» قد أصبح أزمة فكرية كبرى لا تقلّ جسامة عن الأزمات السياسية والاجتماعية؛ بل قد غدا معلولاً وعلة في خضمّ كل أزمة؛ فتارة يبدو عرضاً من أعراضها، وتارة يشحذها بما يذكي أوارها.

إن دعوى قطعية النصوص الفردية تأتي في مقدمة عوامل عرقلة تجديد الفقه والتأسيس للتطرف، لما يترتب عليها من تبسيطية فكرية، تُثني العزم عن التعليل، وتُغري بالقطع والجزم، فهي الملاذ الدائم للتشدّد والتطرّف يجد فيها كل مُمْتاحٍ بُغيته.

هذا وقد يستغرب بعض القراء موقفنا من مسألة قطعية النصوص الفردية لما يعرفونه من قول علماء أصول الفقه، خاصةً من الحنفية، بأنه توجد في اللغة ألفاظ قطعية، سواء كانت هذه الألفاظ خاصة (كزيد أو رجل أو إنسان) أو عامة (كقوم أو إنس أو جن)، وأن مثل هذه الألفاظ قد يرد في النصوص الشرعية[5].

وجوابنا على ذلك من عدة وجوه: أولاً، وقبل كل شيء، علينا ان نذكر

ان مسألة قطعية بعض الألفاظ دون غيرها ما ثارت إلا في سياق مسألتنا الكبرى، وهي ظنية النصوص الفردية. فإن الحنفية ما أثاروا مسألة القطعية إلا رغبة منهم في التأكيد على قطعية ألفاظ الكتاب في مواجهة أحاديث الآحاد، أي تحسّباً لدعوى تخصيص الكتاب بأحاديث الآحاد التي هي لديهم ظنية. وهكذا فإن منحى الحنفية في هذا الشأن يؤكد على الأقل تمسّكهم بظنية أحاديث الآحاد وهي أغلب النصوص الفردية.

ثانياً: لعل العلماء القائلين بقطعية الألفاظ معنيّون بالألفاظ أكثر من النصوص التي ترد فيها هذه الألفاظ. فحتى لو سلمنا بقطعية أي لفظ فلا يستوجب هذا قطعية النص الذي يرد به اللفظ، لأن قطعية النصوص شأن آخر. فلو قلنا إن «زيد» لفظ «وضع لمعنى واحد على سبيل الإنفراد»، فهو خاص، ومن ثم قطعي، فما زال واضحاً عدم علاقته بقطعية النص الذي يرد فيه هذا اللفظ، إذ لا يمكن القول بأن النص بمجمله «وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد». فالقطعية التي يعنونها لغوية وليست بالضرورة فقهية.

ثالثاً (ولعل هذه النقطة الأهم): إن القائلين بقطعية الألفاظ لا يقصدون بقطعيتها استبعاد احتمال النسخ[6]. فالذي يريدونه بتأكيد قطعيتها هو مجرد استبعاد تخصيص أحكام الكتاب بأحاديث الآحاد.أما النسخ فوارد عندهم على القطعي إذا كان بنص مكافئ من حيث الثبوت أي بنص قرآني آخر أو سنة مشهورة. ويمكن التمثيل لذلك بالآية الكريمة ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة 240)، فدلالتها على مذهب هؤلاء العلماء قطعية، ولكن هذا لا يمنع نسخها بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة 234)[7]. فالقطعية لدى هؤلاء العلماء لا تستبعد النسخ بينما ما نعنيه بالقطعية في دراستنا هذه هو استبعاده، ونعني بالظنية احتماله.

أخيراً، وليس بآخر، فإن عمدتنا في موقفنا من إشكالية قطعية النصوص الفردية هو فقيه الأندلس الكبير، أبو إسحاق الشاطبي، الذي لم يترك مجالاً

للشك في موقفه منها، غير مفرق بين ما يعتبره فقهاء آخرون قطعياً أو ظنياً، إذ جميع «آحاد الأدلة» عنده ظنية، وفقا لقوله الذي أوردنا بعضه أعلاه ونعود لنثبته هنا بأكمله:

«...... الأدلة الشرعية.. وجود القطع فيها -على الاستعمال المشهور- معدوم، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، **وإن كانت متواترة فإفادتها القطع مبنية على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنياً**؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق **وعدم الناسخ** والتقديم والتأخير والمعارض العقلي. وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذّر، وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن شاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا كله نادر أو متعذر»[8].

الفصل الخامس

الإجماع «القطعي»

1. النصوص الفردية وجائحة «التشدّد العامّ»

لا شك في ارتباط التشبث بالنصوص الفردية بالتشدّد، فهذه النصوص معين لا ينضب يرده «الفريسيّون» جيلاً بعد جيل. فنظراً لعدم وجود الكهنة أو الرهبان في الإسلام، فليس فيه «خاصة» بأيّ معنى محدّد. ولم يمكن حتى لعلماء الدين أو أرباب السلوك من المتصوفة الانفراد بهذا الدور، لأن الإسلام نفسه ما أتى إلا لإعادة التوازن الذي اختلّ في سالف الأديان نتيجة حصر التديّن في فئات من الخواصّ وما نجم عن ذلك من فساد (التوبة 34). ولكن هذه الميزة العظيمة في الإسلام قد تنقلب سلاحاً ذا حدين في عصور الانحطاط تشحذه آحاد النصوص. وذلك لأن الميل الإنساني في عامة الناس إلى التطرّف، سواء بالتفريط أو بالإفراط، إذا رجحت فيه كفّة التشدّد والمزايدة في الدين، يدفع العامة إلى انتحال دور خاصة المتدينين، وليس هناك أطوع من النصوص الفردية عوناً على هذا الانقلاب[1].

إن اليهودية الأولى، كما يحدثنا القرآن الكريم، كانت تعاني من غلبة الشعائر والأشكال والرسوم على العقيدة وغياب العمق الروحي والأخلاقي (انظر مثلاً قصة «البقرة» في السورة التي تحمل اسمها). وهكذا أتت المسيحية لإصلاح هذا الخلل من وجوه عدة، منها قصر الحياة الروحية على «الخاصة»؛ أي الرهبان والقسّيسين، وعدم تكليف «العامة» إلا باليسير من الشعائر من دون أن

يطلب منهم التعمّق فيها أو التفرّغ لها. ولكنّ المسيحية نفسها، كما يحدّثنا القرآن الكريم أيضاً، عانت هي الأخرى اختلالاً آخر على حساب «الشريعة»، وانحرفت الرهبانية عن رسالتها الأولى (مثلاً، سورة الحديد 27). وهكذا يعدّ القرآن نفسه، بوجه من الوجوه، «جميعة» بين «الطريحة» اليهودية و «النقيضة» المسيحية ليعيد التوازن بين الشريعة وأبعادها الروحية والأخلاقية، دون حاجة لرجال الدين. لكن «الشريعة»، ممثلةً في الشكل والشعائر، وكما سبق أن جرى لليهودية الأولى، أصبحت عند المسلمين بمرور الزمان تتصدّر المشهد نظراً لغلبة «العامة» وتقمّصهم دور «الخاصة» وميلهم الفطري إلى الأشكال والرسوم. فهذا هو الثمن الذي يبدو أن لا مفرّ من دفعه نتيجة غياب ثنائي «الخاصة» و«العامة»، وفتح مجال التعبّد دون قيود أمام الكافة الذين يختلّ التوازن عند الكثير منهم بين الشكل والجوهر.

إنّ الميل المتزايد إلى التشدّد والزيادة على الفروض يحيل العامة، الذين هم عامة من حيث إمكاناتهم الروحية والأخلاقية، إلى «خاصة» ينصبون أنفسهم بأنفسهم بالمزايدة على الناس في الدين وبقوة الترهيب والإرهاب.

إن الإسلام يمر بتحول تدريجي ملحوظ نحو التشدد، ليس في العقيدة والنظرة إلى الآخر فحسب؛ بل في صميم العبادات ومفاهيم الحلال والحرام في الدين نفسه، وهذا التوجّه المتزايد نحو التشدد لا يقتصر على المتوسّلين بالعنف بل هو السائد بدرجة أو بأخرى عند الكثير من المسلمين. وهذا، في التصوّر القرآني، هو ما مرت به اليهودية الأولى[2]، عندما كان التشدد في الشعائر والمحرمات والزيادة على الفروض يزدادان بالتناسب مع التدهور الروحي والأخلاقي[3]، أو ما يصفه القرآن بـ «قسوة القلوب» (آل عمران 93، النساء 160، الأنعام 146، النحل 118، وكذلك البقرة 74، حيث ترد «قسوة القلوب» في سياق قصة «البقرة» نفسها، وما تحذّر منه من الاستغراق في الشكليات).

إنّ نزعة «كتابية» طرأت على الإسلام المعاصر، متمثّلة في التشبه بالأوائل

من «أهل الكتاب» من حيث التشبّث بالنصوص والألفاظ والحروف، والانغلاق داخل الشعائر والرسوم والتنكب عن القيم الروحية والأخلاقية؛ وهي نزعة، كما يحذرنا القرآن الكريم، لا تقتصر على «أهل الكتاب» المذكورين فيه؛ بل تتجاوز الأديان والعصور وقد تتكرر في أي دين وفي أي زمان[4].

إن المسؤولية عن التديّن الشكلي لا تقع على الدين، لأن هذا اللون من التديّن ما هو إلّا استعمال للدين للهروب من الخواء القيمي. إنّ المتديّن الشكلي يعوزه العمق الروحي والفكري والأخلاقي فيفزع إلى الشكل الديني هرباً من الخواء.

إنّ العلاقة تبدو وثيقة بين التشبّث بالنصوص الفردية والنزعة «الجماهيرية» نحو الزيادة على الفروض والشعائرية الشكلانية، ومن ثَمَّ التشدّد والإقصاء والتطّرف[5].

2. الإجماع «القطعي بديلاً لـ «التشدّد العام»

لعلّه لا توجد في الشريعة ثنائية أهم من ثنائية «العبادات وغير العبادات» التي لا غنى عنها في مقاربة أية مسألة من المسائل الكبرى مثل معضلة «آحاد الأدلة». إن حتمية هذه المقاربة تعود إلى ما أطبق عليه العلماء من أن في صلب الشريعة تمكن تفرقة جذرية بين أحكام العبادات، والتي تغلب فيها جهة التعبّد دون الالتفات إلى المعاني فالأصل فيها التزام النص، وغير العبادات (أو ما قد يُسمّى تعميماً بـ «المعاملات» أو «العادات»)، التي يغلب فيها الالتفات إلى المعاني فالأصل فيها التعليل والقياس[6]. فمن هنا لزم التمييز بين العبادات وما في حكمها (أي الفرائض مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج وأحكام الحلال والحرام في المناكحات والمطعومات والمشروبات والملبوسات، أو ما يمكن الاصطلاح على تسميته بـ «التعبّديات») وماعدا ذلك من غير «التعبّديات».

وهكذا فإنّ مفهوم الإجماع «القطعي» الذي نقترحه فيما يلي **مقصور على**

أحكام «**التعبّديات**»، بينما يمكن مقاربة إشكالية النصوص الفردية في «غير التعبدّيات» في ضوء مفاهيم أخرى، مثل «الإستقراء المقاصدي»[7].

وليس المقصود بالإجماع هنا معناه المتداول الذي هو إجماع المجتهدين على مسألة جزئية في عصر من العصور[8]. فهذا المفهوم السائد للإجماع موضوع اختلاف في حدّ ذاته، بدليل ما يروى مثلاً عن الإمام أحمد من قوله: «من ادّعى الإجماع فهو كاذب». فالإجماع الذي يستعبده الإمام أحمد هنا هو اتّفاق المجتهدين على أمرٍ من أمور الدين، وهو الإجماع على ما يدخل في علم الخاصة. ولكن الإجماع الذي نقصده هنا هو **النقل المتواتر لما هو داخل بالضرورة في علم الخاصة والعامة، كالعبادات ومعرفة الحلال من الحرام**[9] فالإجماع بالمعنى الأخير ليس المقصود بقول الإمام أحمد، لأنه الإجماع الذي عَدّه الغزالي «**أعظم أصول الدين الذي يُحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة**»[10].

فنحن لا نتحدّث هنا عن الإجماع باعتباره أصلاً (أي مجرد أصل) من أصول التشريع؛ إذ إنّه بهذا المعنى الأخير لا يعدو كونه «الأصل الثالث» أو «الدليل الثالث» في منظومة أصول الفقه الذي يأتي بعد الكتاب والسنّة، ويعرّف، بين تعريفات أخرى، بأنّه «اتفاق» المجتهدين في عصر من العصور على حكم شرعي. إن «الإجماع»، موضوع حديثنا هنا، مختلف كل الاختلاف عن ذلك، فكيف يكون الإجماع أصلاً ثالثاً، ويكون في الوقت نفسه «أعظم أصول الدين»، ويُحكم به على الكتاب والسنة وهما الأصلان الأولان؟ لا شك في أننا هنا أمام مفهوم للإجماع يختلف عن «الأصل الثالث» بالمعنى السائد في كتب أصول الفقه.

والإجماع بهذا المعنى يُعبّر عنه، في أحيان كثيرة، بإجماع الصحابة؛ بل إن من العلماء من يحصر الإجماع، أي إجماع، في إجماع الصحابة وحدهم[11]. وبعضهم يسميه «سنة الصحابة» التي ليست في جوهرها سوى السنة النبوية العملية التي وصلتنا عن طريقهم[12]. فإجماع الصحابة ليس بالضرورة

مبنياً على اجتهادات؛ بل هو في جوهره إجماعهم على سنة رسول الله، وهو القناة الوحيدة التي وصلتنا عبرها هذه السنة، فهو «الإجماع المستند على السنة»، أو «السنة المجمع عليها[13]»؛ إذ يزول الفرق بهذا المعنى بين الإجماع والسنة.

إنّ الإجماع، الذي يصفه الغزالي بأنّه «أعظم أصول الدين»، أخطر من أن يكون مجرّد أصل ثالث بين الأصول؛ بل أخطر بكثير من أن يكون مجرد «إجماع المجتهدين في عصر من العصور على حكم شرعي»، الذي هو «الإجماع المختلف فيه»، إن صح التعبير، والذي هو إجماع «اجتهادي» جزئي مقيّد بعصر من العصور وبحكم من الأحكام، بالإضافة إلى طبيعته شبه النظرية وندرة أمثلته العملية، وحتى إن وقع فعلاً فهو إجماع «على ما لا نصّ فيه»، بينما الإجماع المقصود هنا هو في الغالب «إجماع على ما فيه نص»؛ أي إجماع على كيفية العمل بالنص.

إنّ الإجماع، الذي هو «أعظم أصول الدين» لا يمكن أن يكون إلا **«الإجماع المتواتر»، بمعنى أنّ مدارس الفقه تحتوي جميعها على منظومة مشتركة من الأحكام الأساسية، التي تكمن في صلب كل مدرسة، ولا تعود إلى اجتهادات المدرسة نفسها؛ بل إلى إجماع على حدّ أدنى من الأساسيات كان قائماً في عصر تكوين المدارس، وما كان لأي مدرسة أن تخرج عنه وإلا فقدت أصالتها وشرعيتها، فأحكام هذا الإجماع المتواتر هي كالنواة تدور في فلكها الاختيارات والاجتهادات الخاصة بكل مذهب، وهي النواة التي تعود في أصلها إلى الأحكام التي أجمع عليها التابعون، والتي ترجع إلى ما أجمع عليه الصحابة من سنة رسول الله عليه أفضل الصلاة والتسليم.**

إنّ الإجماع المتواتر، بطبيعته العملية وقيامه أساساً على مبدأ «العمل» بمعنى الاستمرارية والتواتر، هو **حلقة الوصل بين الكتاب والسنة من جهة، والفقه من جهة أخرى**، فقد انتقل عبره تفصيل المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتميّز من خلاله المحكم من المنسوخ. وهنا تبرز أهمية تأكيد الشاطبي

أنّ «النظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالات [النصوص] حتماً، ومعين لناسخها من منسوخها، ومبيّن لمجملها»[14]، وكذلك قوله: «ولمّا أخذ مالك **بما عليه الناس**، وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ...»[15]. وأيضاً قول الشافعي: «وأكثر الناسخ في كتاب الله إنما عرف بدلالة **سنن رسول الله**»[16].

ولكن ما هي القناة التي وصلنا عن طريقها هذا الإجماع؟ أو، بتعبير آخر: إذا التمسنا محتوى هذا الإجماع، فأين سنجده؟ والجواب أنّ إجماع الصحابة قد انتقل من جيل إلى جيل حتى استقرّ في مدارس الفقه الثمان[17]. ولا نظننا نحتاج إلى طويل شرح لنتيقّن من أنه **لا يوجد سبيل لمعرفة ما أجمع عليه التابعون والصحابة من قبلهم سوى ما أجمعت عليه مدارس الفقه؛ إذ كيف يُؤخذ الإجماع عن مدرسة واحدة، أو حتى عن مجموعة واحدة من المدارس؟ إنّ الإجماع لا يؤخذ إلا من الجميع. فلا بد من أن ما أجمعت عليه المدارس قد كان مجمعاً عليه قبل ظهور المدارس نفسها، ويرجع في أصله إلى السنة، سنة الرسول عليه الصلاة السلام، أو سنة الصحابة من بعده. فتقبّل جميع المدارس، حتى المتأخرة منها زمنياً عن غيرها، لأحكام عديدة بعينها يدلّ على أنّ تلك الأحكام كانت معلومة للكافّة بالضرورة ولا جدال فيها؛ إذ إنّ أيّة مدرسة، بقدر ما كانت تحرص على تأكيد شخصيّتها الجغرافيّة والعرفية، وتأكيد انتمائها إلى تابعين محدّدين وأفراد من الصحابة معيّنين، كانت تحرص، في الوقت نفسه، على ألا تخرج عن أية أحكام مجمع عليها في المدارس الأخرى، وعلى أن ينطوي فقهها على ما استقر عليه الإجماع؛ إذ من ذلك تستمدّ أصالتها وعراقتها وشرعيّتها قبل كلّ شيء**[18].

وبذلك يتضح أن الإجماع «المتواتر» (أي الإجماع «القطعي») أصل أول من أصول الفقه، إذ يرجع في أساسه إلى الالتزام بالنصوص والفقه كليهما، حالة كونه حلقة الوصل بينهما؛ ولكنه في الوقت نفسه يتجاوز الإشكاليات الجذرية للنصوص والفقه معاً، بتلافيه للطبيعة الظنية للنصوص الفردية والآثار السلبية للخلافات المذهبية.

وإجماع المدارس، الذي هو دليلنا إلى إجماع الصحابة، الذي هو بدوره دليلنا إلى السنة، يشمل كثيراً من الأحكام الأساسيّة المشتركة، خلاف ما قد يتبادر من الأذهان، ولاسيّما تلك الأذهان التي تسيطر عليها الفكرة التقليدية عن الإجماع الجزئي وطبيعته النظريّة شبه الصرفة وقلّة أمثلته العملية؛ فالإجماع بالمعنى الذي بينّاه يشمل الأساسيات التي لا غنى عنها، من فرائض ونواهٍ في العبادات والحلال والحرام والأحكام المعلومة بالضرورة التي لا يقوم الفقه إلا بها، وتغني عن الإجماع على غيرها، فهو كما يقول الشافعي: «كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحد جهلها»[19].

أمّا ما لم تجمع عليه المدارس؛ أي ما اختلفت فيه، فهو اختلاف تنوّع لا اختلاف تضاد، وتنطبق عليه قاعدة «لا يُنكر المختلف فيه»، ومعناها أن مسائل الخلاف بين العلماء، التي استُنبطت طبقاً لقواعد الاجتهاد وشروطه المعروفة عند أهل العلم، لا يُعدّ الخلاف فيها من باب المنكر الذي تجب مقاومته والتشنيع على القائل به[20].

ومن نافلة القول أنّ احترام اختلاف العلماء لا يترتّب عليه أيّ تعطيل، فهو لا يعني سوى الأخذ بقول أحدهم في المسألة دون الآخر، ولا يعني ترك الأمر المختلف فيه على الإطلاق. فمن الواضح أنّ الاختلاف في ألفاظ الأذان والإقامة والتشهّد لا يؤدي إلى ترك الأذان أو الإقامة أو التشهد؛ بل يعني اختيار الالتزام بصيغة واحدة من الصيغ المروية، وأنّ الاختلاف في رفع اليدين لا يؤدّي إلى ترك الركوع؛ بل اختيار الالتزام بالرفع من عدمه، وأن الاختلاف في بعض جزئيات صلاة الجنازة لا يؤدي مطلقا إلى ترك الأساس وهو صلاة الجنازة نفسها؛ بل اختيار الالتزام بهذه الجزئية أو تلك من عدمه. فقصارى الأمر أنّ ما **لم يُجمع عليه فلا حرج من الاختيار فيه**[21].

وهكذا، إنّ مبدأ الاختيار في المختلف فيه لا يُقصد به سوى عدم التشنيع على من لا يلتزم بحكم غير مجمع عليه. فهذا المبدأ لا يمنع أحداً من القيام بأمر مختلف في فرضيّته سواء قام به على أنه بالنسبة إليه فرض أم مندوب، ولا

يمنع أحداً من الامتناع عن أمر غير مجمع على حرمته سواء امتنع عنه على أنه بالنسبة إليه حرام أو مكروه؛ بل يجوز لمن يشاء البقاءُ على التقليد؛ أي «اختيار» الالتزام بفقه مدرسة واحدة ما دام مدركاً لكونه خياراً من الخيارات، ولا يشنع على من لم يختره.

كما أن لمن يشاء أن يلتزم بقاعدة الأخذ بالأحوط، التي تتمّ مراعاتها عن طريق مبدأين هما: مبدأ مراعاة الخلاف، ومبدأ الأخذ بقول أكثر العلماء. فالمبدأ الأول يعني اجتناب ما يكون باطلاً أو محرماً عند أيٍّ من العلماء، وإن صح أو أُبيح عند غيره، ولذلك يكون عمل من يأخذ بهذا المبدأ صحيحاً عند جميع العلماء. فمن ذلك مسح جميع الرأس في الوضوء، والبسملة في الصلاة قبل الفاتحة، وقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة، والتقصير من جميع شعر الرأس في التحلل من الإحرام، فهي إن كانت موضع اختلاف فإنّ تركها عند بعض المدارس يبطل العبادة المتروك منها كلّها، فالأولى مراعاتها خروجاً من الخلاف ليكون العمل صحيحاً بالاتفاق.

أمّا المبدأ الثاني فيُعمل به عند عدم توافر حالات العمل بالمبدأ الأول؛ أي في غير حالات البطلان والتحريم، بأن يكون من الأخذ بالأحوط اتّباع ما عليه جمهور العلماء. فأياً كانت الكيفية التي يُطبّق بها مبدأ الاختيار في المختلف فيه، بما في ذلك مراعاة الاختلاف أو قول أكثر العلماء أو حتى تقليد عالم واحد، فالمقصود بهذا المبدأ ليس التعطيل؛ بل عدم التشنيع على من لا يلتزم بحكم لم يجمع عليه.

هذا وعلينا ألّا نخلط بين الإجماع المتواتر والاجتهاد الملفق، فلا يُقال إنّ الإجماع المتواتر يقوم على أحكام مأخوذة من جميع المذاهب فهو تلفيق بينها، فهذا غير صحيح لسببين على الأقل. فأولاً، أحكام الإجماع المتواتر مشتركة بين جميع المذاهب، فالحكم الواحد منها هو نفسه في أي مذهب، فهو غير ملفّق من أحكام مختلفة من عدة مذاهب. وثانياً، لأنّ المذاهب في هذا السياق ما هي إلا دليل على الإجماع المتواتر؛ أي إنّ وجود حكم معين في جميع المذاهب ما

هو إلا معيار موضوعي نستدلّ به على أنّ هذا الحكم سابق في نشأته على نشأة جميع المذاهب، ولولا ذلك ما وجد فيها كلها، وحرصت عليه كلها؛ فالإجماع المتواتر مجموعة مشتركة من الأحكام الأولية تكمن في صلب كلّ مدرسة من المدارس، وليس أحكاماً مذهبية راجعة إلى اجتهادات المدرسة ذاتها؛ بل تعود في أصلها إلى السنة العملية التي تناقلتها الأجيال من عصر النبي والصحابة إلى عصر التابعين ثمّ تابعيهم حتى تبنتها المدارس تأكيداً لأصالتها وشرعيتها، فأحكام الإجماع المتواتر، كما أسلفنا، هي كالنواة تدور في فلكها الأحكام الخاصة بالمذهب، والاستناد إلى الإجماع التواتر ليس تلفيقاً بين المذاهب؛ بل هو استدلال على السنة العملية عبر المذاهب.

إننا، اليوم، لا نجد دليلًا يقودنا إلى السنة المتواترة العملية غير الإجماع؛ فالإجماع، بمعنى النقل المتواتر، هو بدوره **قطعيّ الثبوت بحكم طبيعته المتواترة، وقطعي الدلالة بالنظر إلى طبيعته العملية**؛ ولا دليل يرشدنا إلى الإجماع سوى إجماع جميع المدارس. فالمسائل التي حرصت كلّ مدرسة على ألا تخالف فيها المدارس الأخرى هي، دون شكّ، منقولة جيلاً عن جيل عن الصحابة أنفسهم. فإجماع المدارس يهدينا إلى إجماع الصحابة، أو «سنة الصحابة»، التي ليست في جوهرها سوى السنة العملية المتواترة عن الرسول الكريم.

إنّ إحلال الإجماع محلّ الاختلافات المذهبية والفتاوى التلفيقية والنصوص الفردية هو الإعمال الصحيح للكتاب والسنة، فالإجماع هنا ليس الإجماع الاجتهادي بمعنى الإجماع فقط في عصر من العصور على حكم شرعي؛ بل هو بمعنى الإجماع «المتواتر» على تفسير الكتاب والسنة على مدى العصور، فهو مجرّد دليل إلى الكتاب والسنة، ولكنّه دليل موضوعي عمليّ منضبط يدلّنا على ما تمّ الاتفاق عليه من تفسير وتطبيق عملي للكتاب والسنة، وتم نقله متواتراً من عصر الصحابة إلى عصر اكتمال تكوين المدارس الفقهية، فلا يوجد شيء في الإجماع (بهذا المعنى) من خارج الكتاب والسنة. وبذلك

يتضح أنّ التمسك بالإجماع «المتواتر» يستحيل أن يكون رفضاً للنصوص الشرعية؛ بل هو ضمان للتفسير الموضوعي المنضبط لهذه النصوص، الذي يضمن مراعاة احتمالات النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها من الاحتمالات التي قد لا تُراعي في التفسيرات الصادرة عن اختلافات مذهبية أو آراء فردية. فالإجماع بهذا المعنى هو «القاطع لاحتمالات الأدلة» بتعبير الشاطبي، وهو «أعظم أصول الدين الذي يُحكم به على كتاب الله تعالى والسنة المتواترة»، على قول الغزالي، كما ذكرنا.

إنّ الإجماع المتواتر هو العلاج الناجع لظاهرة المزايدة بالنصوص الفردية التي لا شكّ في ارتباطها بالتخلّف الفكري والتعصب الطائفي والمذهبي؛ إذ يبدو أنّ أكثر أهل هذا الزمن قد غفل عن السياق الأصلي لهذه النصوص، وأنها ما كانت يستشهد بها إلا في سياق معيّن مبنيّ على أصول معيّنة تترتّب عليها قراءة معينة لأيّ نصّ من هذه النصوص الفردية (أي النصوص الظنية الدلالة، بعكس النصوص المتضافرة القطعية الدلالة). فلم يكن يستشهد بأي نص إلا في إطار مذهب معين، وإلا بعد أن تمت منذ العصور الأولى لتكوين المذهب قراءة النص في ضوء أصول المذهب، ووضعه في موضعه المناسب له في فروعه؛ أي، مثلاً، بعد الاستيثاق من عدم مخالفة النص للسنة المشهورة أو عرضه على مبدأ عموم البلوى عند الحنفيّة، أو بعد النظر إليه في ضوء عمل أهل المدينة عند مالك، أو عرضه على مبدأ الناسخ والمنسوخ أو الأخذ بالحديث المُسند دون المرسل في فقه الشافعي. وهكذا لم يكن يستشهد بالنصوص جزافاً مبتوتة من النظرية العامّة للمذهب؛ لأن النصوص، حتى لو كانت صحيحة الثبوت، هي في غالبيتها العظمى ظنية الدلالة يطرأ عليها النسخ والتخصيص والتقييد والتفصيل وغيرها من الطوارئ التي تلمّ بالنص الفردي، ولا يمكن استيعابها إلا ضمن منهجية عامة متكاملة.

إنّ السطحية بلغت مبلغها عند من لا يدركون خطورة أيلولة الفقه المذهبي إلى الزوال، وأصبحوا يسوقون النصوص الفردية كيفما اتفق يزايدون بها بعضهم

على بعض، ويكفّرون ويفسّقون بها بعضهم بعضاً خارج أيّ إطار منضبط أو مذهب معتبر، أو قل -إن شئت- إن الواحد منهم ينتهي به الأمر إلى مذهب خليط ملفّق من النصوص الفردية دون فكر ينتظمها أو منطق فقهي يضبطها.

إننا نمرّ بأزمة مرجعية لم يسبق لها مثيل، والمصيبة الأعظم أنّ كثيرين ما زالوا يجادلون بالنصوص الفردية الظنية بكل تبسيطية وسطحية، ولا يدرون أنّ العروة التي تشدّ هذه النصوص إلى أصل الدين قد انفصمت بتلاشي المذاهب التاريخية من الساحة الفكرية، وأنّهم بتلاشيها قد أصبحوا أصحاب مذاهب هجينة غريبة الدار منبتة الحبال.

إنّ ظاهرة الاحتجاج بالنصوص الفردية، من آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، بمعزل عن أيّة منهجيّة فقهيّة تقوم على أصول قطعية، لم تعد مشكلة أكاديمية؛ بل إنّها، بكلّ ما فيها من تبسيطية وسطحية، قد انقلبت في متاهة التخلف الفكري من معلول إلى علّة تضاف إلى علل التخلف المزمنة وأدوائه العديدة وسلاحاً يشهره من شاء في وجه من شاء، ولا يؤدي إلا إلى مزيد من التردي في منزلق التخلف.

إنّ التمييز بين صحّة الثبوت وقطعية الدلالة في النصوص الفرديّة قد كان واضحا كل الوضوح في أذهان الأئمة العظام، ولولا ذلك لما روى مالك حديث خيار المجلس في موطّئه بسلسة الذهب، ولم يعمل به لمخالفته عمل أهل المدينة؛ أي أنّ الصحة في مصطلح الحديث لا تستلزم القطعية في الفقه، وأنّ النص الفردي -وإن كان صحيح الثبوت- يظلّ ظني الدلالة ما لم يعضده دليل خارجي عملي متواتر قطعي مثل عمل أهل المدينة. وما حديث خيار المجلس سوى واحد من أكثر من سبعين حديثاً رواها مالك في الموطأ ولم يعمل بها، مثل تفضيله سدل اليدين في الصلاة، على الرغم من روايته في الموطأ حديثين على الأقل يظهر منهما الأمر بالقبض، كذلك لم يأخذ مالك بحديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، وحديث من «صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر»، لمعارضتها عملَ أهل المدينة، أو أصولاً أخرى يَعدّها قطعية،

ولا يتسع المجال لسردها. كذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث «لا يقتل مسلم في كافر»، وأحاديث منع بطلان النكاح بلا ولي، والجهر بالتسمية في الصلاة، والوضوء من لمس الأجنبية، وقنوت الفجر، ورفع اليدين عند الركوع والرفع منه، وغيرها كثير، لمعارضتها كلها أصولًا يَعدّها قطعية[22]. ونستطيع أن نمضي في سرد مثل هذه الأمثلة، ولكن لعلّ الصورة الصحيحة للمسألة قد اتّضحت، فما من إمام من الأئمة إلا وترك الأخذ بهذا النص الفردي أو ذاك لمخالفته الأصول القطعية التي أقام عليها مدرسته، وما ذلك إلا لوضوح التمييز بين صحة ثبوت النص وقطعية دلالته عند الأئمة المجتهدين، فالنص الفردي يظل ظنياً ما لم يستند إلى أصل قطعي.

إنّ الأهمية الحاسمة لمفهوم الإجماع في هذه الفترة العصيبة ترجع إلى الاندثار التدريجي للمذاهب التقليدية مخلّفة فراغاً هائلاً يحاول أن يملأه فقهٌ ملفّق يتشبّث بالنصوص الفردية بمعزل عن مناهج الأئمة العظام.

كما أن الأهمية الحاسمة لمفهوم الإجماع في هذه الحقبة الحرجة تتعدّى مفهوم الإجماع في الفقه إلى «إجماع ثقافي» لأمّة هي أحوج ما تكون إليه في أحلك الظروف الروحية والأخلاقية والمصيرية.

فإذا أردنا أن نكون في مستوى هذه اللحظة التاريخية الحرجة، فعلينا تأسيس مركز لتدوين الإجماع تُمثّل فيه جميع المذاهب الثمانية، وهي: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والجعفرية والزيدية والإباظية، ويتمّ فيه تدوين ما أجمعت عليه هذه المدارس من أحكام «التعبّديّات» (أي العبادات وما في حكمها) في «مدونة للإجماع»، بحيث لا يُختلف في ما أجمعت عليه، ويجوز الاختيار في ما لم تجمع عليه؛ أي أن أي إدعاء للفرض أو التحريم على سبيل القطع يكون مردوداً إذا لم تجمع عليه المذاهب الثمانية، إذ لا توجد مرجعية موضوعية منضبطة للفرض والتحريم القطعيين سوى إجماع هذه المذاهب، بصرف النظر عما يُساق لادعاء الفرض أو التحريم من نصوص فردية. وهذا بطبيعة الحال لا يعني التعطيل، لأن لأي كان حق الاختيار في اتباع

النصوص الفردية، فيفرض أو يحرم على نفسه ما شاء دون أن يزايد على غيره بما لم يفرضه أو يحرمه الإجماع «القطعي».

لعلّنا بذلك نفلت من دوامة المزايدة بالنصوص الفردية ومتاهات التخلف الفكري والتعصب المذهبي والطائفي[23]، ونتحصّن من جائحة «التشدّد العام[24]».

الفصل السادس

الاستقراء المقاصدي

1. النصوص الفردية وعرقلة تجديد الفقه

1.1 النصوص الفردية وحقوق المرأة[1]

لقد ذكرنا عند الحديث عن أطوار التنزيل والتفصيل، والمسار من الوصية إلى الميراث، أنّ التشريع في أي دين من الأديان ما هو إلّا نتاج لتفاعل الرؤية الروحية والأخلاقية للوحي مع الإنسان في الزمان والمكان، فهو ليس بديلاً لتلك الرؤية بل مجرد تشكّل لها في زمان ومكان معينين. ولكن المفارقة الكبرى أن التشريع، من حيث هو مظاهر وأشكال ورسوم، ما يلبث أن يطغي على تلك الرؤية بل قد يتنكّر لها فقهاء التشريع مع مرّ الزمان. ولعل أبرز مظاهر هذا التنكر دعوى قطعية النصوص الفردية وكأن النص الفردي ينافس الوحي الكُلّي في أزليته المتنزهة عن الزمان والمكان.

ولعل خير شاهد على هذه المفارقة أن آيات المواريث في القرآن الكريم كانت في حينها حدثاً تاريخياً فارقاً أُقر به حق المرأة في الميراث الذي كانت محرومة منه قبل الإسلام، أي أن هذه الآيات كانت، بأقصى قدر يسمح به الحيّز الاجتماعي-الاقتصادي في ذلك الحين، مجرّد تعيّنات لمقصد أخلاقي عامّ هو الإنصاف. ولكن مسار إنصاف المرأة توقّف بعد تلك اللحظة التاريخية لأن النظام الاجتماعي الذي استمر عبر القرون كان بحكم طبيعته بطيء التغيير. بيد أن مرور الزمان لا يعني التأبيد لأن وهم أبدية النصوص الفردية إنما نشأ عبر تراكم القرون في أزمنة كانت أبعد ما تكون عن سرعة الوتيرة على أي صعيد.

أما في هذا العصر الحديث، فقد تسارع إيقاع التغيير على نحو لم يسبق له مثيل في كافة العصور، وسواء نظرنا إلى هذا التسارع نظرة السخط أو الرضى، فقد أصبح أمراً واقعاً لم يعد ثمة مهرب من التصدّي له. فالانقلابات التي أصابت شتى مناحي الحياة طالت فيما طالت البُنية الأُسرية التي كانت تقوم على اضطلاع الرجل بالإنفاق وأصبحت الأسرة شراكة بين الزوجين، ولم يعد هنالك من أساس أخلاقي أو واقعي للمفاضلة في الحقوق بين الجنسين.

إن رفض المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة يقوم على دعوى قطعية النصوص الفردية، خاصة الآية الحادية عشر من سورة النساء: «للذكر مثل حظ الأنثيين». ومع استمرار تطبيق هذا النص عبر القرون الطوال، بالنظر إلى بطء التغيير الذي يميز ما قبل العصور الحديثة من قرون، فقد استقر في النفوس وهم قطعية هذا النص الفردي، كما سنرى بالتفصيل أدناه.

2.1 النصوص الفردية والحيل المصرفية

كان يفترض بتجربة المصارف الاسلامية أن تكون تطبيقاً معاصراً لفقه التمويل الإسلامي بمبادئه الأخلاقية، وأهمها سدّ الذرائع للاستغلال، لا أن تكون ذرائع لمجرد التربّح التجاري أو المزايدة السياسة. يضاف إلى الدوافع التجارية والسياسية أنّ المصارف الإسلامية نشأت في عصر اكتمل فيه نشوء المصارف التقليدية واشتد فيه عودها وصعبت منافستها، فوجدت المصارف الإسلامية نفسها، مع غضاضة عودها ونقص تجربتها، تواجه الحضارة الحديثة في عقر دارها وتباريها في مضمار التمويل الذي هو عصب حياتها. وهكذا، في غياب رؤية ماكرو- اقتصادية إسلامية شاملة، وفي وجود فقه مقتصر على النصوص الفردية والقياس عليها، أُرغمت المصارف الإسلامية على تبني حلول ملفقة كان من أخطرها التحايل على الشريعة الإسلامية نفسها[2].

إن الحديث يطول ويؤسف لو استعرضنا بالتفصيل مظاهر الصورية والحيلة في معاملات التمويل الإسلامي المعاصرة. ولكننا نوجز فنجمل هذه المظاهر في

ثلاثة رئيسية هي: التواطؤ، والقصود غير المعلنة، والعقود المركبة. وتندرج تحت كل مظهر من هذه المظاهر أصناف شتى من الصورية.

فالمظهر الأول من مظاهر الحيلة، وهو التواطؤ (أو المواطأة)، يلعب دوراً مركزياً في عديد من منتجات التمويل الإسلامي المعاصرة، ويتخذ أشكالاً عديدة منها: الوعود، والوكالة، والشركات ذات الغرض الخاص.

ففي الصورة الأولى من صور التواطؤ، وهي الوعود، يظهر اعتماد المصارف الإسلامية على الوعود في جميع منتجات التمويل الإسلامي الأساسية من مرابحة وإجارة وصكوك. وتجنباً للإطالة، نكتفي هنا بذكر حالة واحدة، وهي الوعد في الصكوك («السندات الإسلامية»)، والتي لعلها من أسوأ حالات التحايل في المعاملات التمويلية الإسلامية المعاصرة، وذلك عندما يسبق إصدار الصكوك وعد من مُصدر الصكوك أو مديرها بأن يشتريها بقيمتها الاسمية عند استحقاقها أو عند إخلاله بالتزامات معينة - وبهذا يتحول الصك عملياً إلى قرض مضمون مما يفقده صفته الشرعية الأساسية.

والصورة الثانية من صور التواطؤ، وهي الوكالة، تشكل، بعد آلية الوعد السالف ذكرها، أهم آليات الصورية في العديد من منتجات التمويل الإسلامي، سواء في المرابحة أو في التورق أو في الإجارة. ولعل من أبرز حالات الصورية عن طريق الوكالة ما يسمى «عقد وكالة الخدمات» في إجارة العين لمن باعها إجارة منتهية بالتمليك، إذ يعيّن المؤجر المستأجر وكيلاً للقيام بالخدمات التي تحتاجها العين المؤجرة، لأن المستأجر هو في الحقيقة مالكها الأصلي وستعود إليه ملكيتها بعد انتهاء الإجارة.

أما الشركات ذات الغرض الخاص، فهي الصورة الثالثة من صور التواطؤ، خاصة في هيكلية الصكوك («السندات الإسلامية»)، إذ يتم عن طريق هذه الشركات عزل الصكوك عن المالك الأصلي للأعيان ذات العلاقة لتخفيف المخاطر الناجمة عنها إلى أقصى حد يقربها من السندات التقليدية.

والقصود غير المعلنة، وهي المظهر الثاني من مظاهر الصورية في معاملات المصارف الإسلامية، تشكل، بمجرد وجودها خفية تحت ستار قصود أخرى معلنة، قرينة قاطعة على الصورية. وهكذا نجد المصارف الإسلامية ترتدي تارة ثوب التاجر وتعتمر تارة أخرى قبعة المقاولين وتكتسي طوراً آخراً برداء المطورين العقاريين، ولكنها جميعاً أثواب تشف عما تحتها إذ إن المصارف الإسلامية هي في حقيقتها مؤسسات تمويلية لا يجدر أن يكون لها قصد ظاهر أو باطن عدا التمويل بوصفها رب المال.

وكذلك شأن العقود المركبة، وهي ثالث مظهر للصورية في معاملات التمويل الإسلامي المعاصرة. ففي المرابحة، مثلاً، يصل عدد العقود إلى ثلاثة على الأقل إن لم يكن أكثر في أحيان كثيرة. والاستصناع كذلك لا يتم إلا بإبرام ثلاثة عقود على الأقل. أما الإجارة فتتميز أيضاً بتعدد العقود وتعقّدها، إذ قد تصل إلى ثمانية عقود في كثير من التمويلات.

وتتضح الحيلة في العقود المركبة عند المقارنة بمنتج أصيل من منتجات التمويل الإسلامي وهو المضاربة إذ يكفي لإبرامها عقد واحد لا غير، ولكن المصارف الإسلامية تعزف عن المضاربة لأنها معاملة شرعية أصيلة تنطوي على مخاطرة حقيقية وتختلف جذرياً عن التمويلات الربوية، لأن رب المال في المضاربة هو وحده الضامن لرأس المال بينما لا يتحمل المضارب إلا مسؤولية التعدي أو التقصير أو مخالفة شروط عقد المضاربة.

هذا وقد يقال إن الحيل التي تمارسها المصارف الإسلامية هي «حيل شرعية» أي أنها «مخارج» فنية للملائمة بين الشريعة والواقع العملي. ولكن المخارج الشرعية الحقة تستخدم فيها الوسائل المشروعة لتحقيق أهداف مشروعة، أما الحيل فيقصد منها الالتفاف حول الأحكام الشرعية باستخدام وسائل مشروعة في ظاهرها لتحقيق أهداف غير مشروعة في حقيقتها. فلا توجد إذن «حيل مشروعة» و«حيل غير مشروعة» بل إن الحيل جميعها مشبوهة.

توجد في الواقع في معاملات المصارف الإسلامية بعض الحالات من المخارج الشرعية المقبولة التي تستخدم فيها وسائل مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة. ففي المرابحة البسيطة، مثلاً، يشتري المصرف الإسلامي السلعة ثم يبيعها للعميل، فالمصرف هنا يتصرف كتاجر رغم أنه في الواقع مموّل، ولكن هذا التصرف ضروري لكي يضمن المصرف السلعة وبذلك يبرر ربحه، إذ لولا ذلك لأصبحت الصفقة مجرد قرض جرَّ نفعاً. وكذلك في الاستصناع يتصرف المصرف الإسلامي كمقاول، رغم أنه في حقيقة الأمر مموّل، لكي يدخل العين المستصنعة في ضمانه، وبالتالي يحل له الربح. أما في الإجارة البسيطة فغالباً ما يتملّك المصرف الإسلامي العين المراد تأجيرها لكي يتمكن من تأجيرها إلى العميل، وبالتالي يصبح ضامناً لانتفاع العميل بها طيلة مدة الإجارة، ويكون بذلك ضامناً لصيانتها الأساسية وأقساط تأمينها ومخاطر هلاكها، فيجوز له تقاضي الأجرة.

ففي الحالات الثلاث المذكورة توجد فعلاً مخارج شرعية، أي أن هناك صورية ولكنها «صورية حميدة» إن جاز التعبير، وليست مجرد حيلة. فلولا هذه الصورية لما وجد الضمان، ولما جاز الربح، لأن «الخراج بالضمان» وفقاً للقاعدة الشرعية المعروفة.

ولكن هذه الحالات من الصورية البسيطة لا تشكل إلا جزءاً بسيطاً من حجم التمويلات الإسلامية ولا تقوى بها المصارف الإسلامية على منافسة المصارف التقليدية، ومن ثم فإن أهم معاملات المصارف الإسلامية تقوم على الحيلة. ومن أبرز هذه المعاملات التحايلية «إجارة العين لمن باعها إجارة منتهية بالتمليك»، حيث تكمن الحيلة في تبديل محل الضمان. فالعين المؤجرة هنا ليست المحل الحقيقي للتمويل ومن ثم ليست المحل الحقيقي للضمان، إذ إن السيولة التي يوفرها المصرف للعميل هي محل التمويل الحقيقي، بينما يُبرَم العقد كما لو كانت العين المؤجرة هي محل التمويل والضمان. أما أبشع صور الحيلة فهي التورق المنظم بلا منازع، إذ لا تقتصر الحيلة هنا على تبديل محل

الضمان بل ينعدم الضمان كلياً، وإن جادل في ذلك من يجادل على نحو يطول شرحه[3].

إن «فقه النصوص الفردية» قد ألقى المصارف الاسلامية في غيابة الحيلة وأساء إلى صيتها ومنعها من أداء رسالتها التي كان يفترض أن تكون تأسيس نظام تمويل عالمي جديد على مبادئ أخلاقية تنأى عن الاستغلال والغرر[4].

3.1 النصوص الفردية والموقف من الآخر

لقد سبق أن تتبّعنا بالتفصيل الأطوار التي مر بها التشريع القرآني فيما يتعلق بالعلاقة بغير المسلمين[5]، ولكننا نشير لها هنا باختصار لأن مسألة العلاقة بغير المسلمين هي من كبرى التحديات التي تواجه الفقه الإسلامي في العصر الحديث، بالإضافة إلى المسألتين اللتين مرّ ذكرها فيما يخص المعاملات المصرفية والعلاقات الأسرية، فلا بد من الإشارة إلى هذه المسألة الثالثة في سياق الدور الذي يلعبه فقه النصوص الفردية في عرقلة تجديد الفقه.

لن نعيد إذن قراءة الآيات ذات العلاقة التي سبق الاستشهاد بها بالتفصيل، ولكننا سنعيد التأكيد على نفس النقطة المحورية التي نظنها مفتاحاً لفهم هذه الآيات: مهما قيل إن نصاً فردياً معيّناً قد نسخ ما قبله، ومهما كان هذا النص فعلاً متأخراً في النزول، ومهما أثبت الواقع الفقهي والتاريخي صدق دعوى النسخ، فإنه لا يمكن لأي نص فردي أن يكون مطلقاً أو مؤبّداً أو قطعياً، لأن النصوص الفردية ظنية الدلالة بحكم طبيعتها لما يكتنفها من عموم وإجمال، ولما يطرأ عليها من النسخ على وجه الخصوص. **إن النسخ داخل الآية، مع الإبقاء على العناصر المنسوخة داخل نفس الآية، أو النسخ بآية أخرى، مع الإبقاء على الآية المنسوخة جنباً على جنب مع الآية الناسخة، مع كل ما يترتب على ذلك من صعوبات لغوية وأسلوبية، هو أوضح دليل على الطبيعة الظرفية للناسخ والمنسوخ كليهما والإحالة إلى المقاصد التي تتجاوزهما[6].**

لقد سبق أن رأينا في المبحث المشار إليه أن نصوص الإذن بالقتال ما

نزلت إلا بعد أن أحدق الخطر بالدين الجديد من كل جانب، وبعد أن تقلّبت وجوه المسلمين في السماء، بين قبلة بيت المقدس التي رفض يهود المدينة توجّههم إليها عندما رفضوا الإعتراف بالرسالة الجديدة، وقبلة المسجد الحرام التي صدّتهم قريش عنه بل وأصبحت تتربّص بهم الدوائر. ما جدوى تقبّل الآخر إذا كان لا يرفض فقط تقبّلك بل يعمل على القضاء عليك؟!

ولكن نصوص القتال نصوص ظرفية وأبعد ما تكون عن القطعية، سواء بالنظر إلى أطوار نزولها، فهي لم تنزل إلا بعد تطورات معينة ولم تنزل من أول يوم جملةً واحدة، أو بالنظر إلى حفظ نصوص التقبّل والتوقف إلى جانبها.

إن الإصرار على قراءة نصوص العلاقة بغير المسلمين كنصوص فردية بمعزل عن سيرورة النسخ والحفظ هو المسؤول الأول عن **«الإرهاب الكامن دائماً» في الثقافة الإسلامية المعاصرة، وهو ما أدى إلى ادعاء أن «القتلة ينفذون أوامر القرآن»**[7].

4.1 النصوص الفردية وسؤال الشأن العام

رأينا أعلاه الأضرار الفادحة التي أحدثها التشبث بالنصوص الفردية بعرقلته تجديد الفقه في ثلاثة مجالات بالغة الخطورة، وهي العلاقات الأسرية وحقوق المرأة، والمعاملات المالية، والعلاقة بالآخر العقائدي والثقافي. ولكن هذه الخطوب على جسامتها قد تتضاءل بالنظر إلى الكوارث التي نجمت عن التشبث بالنصوص الفردية فيما يتعلق بسؤال الشأن العام، فهنا نشبت أشرس النزاعات وأهرقت الدماء ودمرت المدن وشرد الخلق وخربت الدول.

لقد سبق أن أشرنا في مقدمة الكتاب إلى التعقيد الكثيف الذي يحف بمعضلة التخلف، ومن أبرز أعراضها النزاعات الطاحنة حول علاقة الدين بالشأن العام. وكما أشرنا كذلك، فإنه لا يمكن التهوين من خطورة العوامل الجيو- سياسية والإجتماعي-إقتصادية في هذا الخصوص، ولكن الفوضى الفكرية الناجمة عن الفشل في التعامل مع المشروع الديني هي السبب المباشر

على الأقل في حشد الألوف المؤلّفة من الشباب لهذا المشروع. فالداعون لتطبيق الشريعة وللدولة الإسلامية لا يصدرون علنا إلا عن الإحتجاج بالنصوص الفردية ذات العلاقة بالشأن العام. فلعله لم يعد هناك أشهر من آيات «الحاكميّة» (المائدة 44، 45، 47) والتمكين في الأرض (الحج 41). وحتى بغض النظر عن مدى كون الفوضى الفكرية عاملاً مباشراً فيما حصل ويحصل على الساحة السياسية والأمنية، فهي بلا شك مصدر التشويش والضبابية التي تمنع التعامل الصريح مع المشاكل السياسية والإجتماعية[8].

إن النزاع المحتدم حول علاقة الدين بالشأن العام، أو ما يترجم بلغة المشروع الديني بـ«العلاقة بين الدين والدولة» أو «تطبيق الشريعة»، مضافاً إليه الخلاف المستعر حول العلاقة بالآخر العقائدي والثقافي، وهو ما ناقشناه في المبحث السابق، قد يعودان في جذورهما، كما استدركنا، إلى عوامل بنيوية تحتية سياسية وإقتصادية وإجتماعية، ولكنهما يشكلان أخطر ما يعيق السلم في المنطقة العربية-الإسلامية، بل يهددان السلم العالمي بأسره، ولا يمكن إنكار ارتباطهما المباشر بنزعة التشبث بالنصوص الفردية وغيبة الإصلاح الفكري الديني، مهما كان لهما من بواعث أخرى. سنحاول في المباحث التالية من هذا الفصل استكشاف امكانية مساهمة الإستقراء المقاصدي في حلحلة هذه الإشكاليات.

2. الاستقراء المقاصدي منهجاً لتجديد الفقه

رأينا سابقاً كيف يمكن قراءة نصوص «التعبّديّات» (أي العبادات وما في حكمها) في ضوء مبدأ الإجماع «القطعي» (أو «المتواتر»)، وبيّنّا ضرورة الالتزام بهذا المبدأ في قراءة هذه النصوص، لعدم قابليتها عموماً للتعليل، ولما لها من خصوصية ثقافية، بحيث لا يبدو مبدأ آخر يمكن الارتكان إليه للوصول إلى أحكام قطعية في هذا الخصوص إلا عن طريق الإجماع «القطعي»، بحيث لا يثبت فرض ولا يقع تحريم إلا وفقاً لإجماع المذاهب الثمانية، وما عدا ذلك

فهو في دائرة الاختلاف يفرضه على نفسه من شاء أو يحرمه على نفسه من شاء دون أن ينكر على غيره عدم الالتزام بهذا الفرض أو ذلك التحريم.

أما «غير التعبّديّات» (أي المعاملات وما في حكمها) فهي قابلة للتعليل بالاتفاق. فبينما الأصل في العبادات «التعبّد دون الالتفات إلى المعاني»، فإن الأصل في «العادات»، كما يُسمّيها الشاطبي، «الالتفات إلى المعاني»[9]. وهذا الاتفاق لا يحتاج إلى كثير توضيح، سواء استدللنا عليه باجتهادات الصحابة المعروفة، عندما أوقفوا، مثلاً، سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، بعد أن علّلوه بحاجة الإسلام إلى تلك الفئة من الناس في الوقت الذي شُرع فيه هذا السهم، أو استندنا إلى الأدبيّات الغزيرة في «المصلحة» كمصدر من مصادر التشريع وفي «علم المقاصد»، منذ الجويني والغزالي وابن عبد السلام والطوفي وابن القيّم والشاطبي وابن عاشور، فهي كلها تنطلق من مبدأ قابلية «غير التعبديّات» للتعليل[10].

لا يخفى أن إشكالية المقاصد تعود إلى عدم انضباطيتها، وليس إلى مجرد وجودها والاعتراف بها في حدّ ذاتها. فلا يظهر خلافٌ يُذكر حول وجود مقاصد معينة للشريعة أو حول أهمية هذه المقاصد في ذاتها. فلا يبدو ثمة جدال، مثلاً، في أن الشريعة تهدف إلى حفظ الدين والنفس والنسل (أو النسب أو العرض) والعقل والمال. فلا أحد يجادل في أهمية المقاصد نظرياً، ولكن الإشكال يثور عند محاولة استخدامها عملياً، أي استنباط الأحكام منها والاجتهاد على ضوئها. فعندها ينشب الخلاف لأن المقاصد لم تتبلور بعد بحيث تكون ظاهرة منضبطة في مستوى ظهور وانضباط علة القياس مثلا[11]. ومن هنا أصبحت محاولات الاجتهاد عن طريق المقاصد عرضة للتشكيك لغياب الانضباطية فيه بالنظر إلى الاستشهاد عادة بالمقاصد على نحو مبادئ غامضة فضفاضة مغرقة في العموم.

ولكن هذا القصور في الانضباط الذي مازالت نظرية المقاصد تعانيه لا يجب أن يثني عزمنا عن محاولة تطويرها على أمل الفكاك من مأزق النصوص

الفردية بعد أن تلاشى الفقه المذهبي أو أوشك على التلاشي، مخلفاً الفراغ الذي سبق أن أشرنا إليه[12].

إن «الاستقراء المقاصدي» قد يكون المقاربة الواعدة الوحيدة لبناء نظرية المقاصد على أسس منهجية منضبطة، وهو ما نحاول التدليل عليه في الصفحات الآتية.

ويُقصد بالاستقراء في هذا السياق تتبع الجزئيات للتعرف على الكليات[13]. ومن أهم الإشارات إلى الاستقراء، كمنهج مستقل عن النصوص الخاصة والإجماع والقياس، ما أشار إليه العز بن عبد السلام حين قال: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد وعرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه لا يجوز قربانها، **وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص،** فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[14].

ولكن الاستقراء قد لقي حظه من الاهتمام على يد الشاطبي حين يقول مثلاً: «.... استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد **الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض** مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه. . .»[15].

وحيث يقول أيضاً: «[إن] المجتهد [إذا] استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلةٍ تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار **المستقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة،** فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه!»[16]أو بعبارة أخرى: «كل أصل ملائم لتصرفات الشرع وكان معناه مأخوذاً **من مجموعة أدلة** حتى بلغ درجة القطع، يبنى عليه ويرجع إليه **ولو لم يشهد له نص معين**»[17].

وهكذا يفيد الاستقراء قطعية المقاصد الشرعية، لأن استقراء الجزئيات يؤدي إلى كليات قطعية. فبالرغم من أن الاستقراء يبتدئ عند الأدلة الظنية فإن تضافر واطراد هذه الأدلة يجعلها في النهاية تؤدي بمجموعها إلى القطع وينقلب الظني قطعياً[18].

والاستقراء يكون أحياناً باستقراء النصوص المتضافرة وأحياناً باستقراء العلل المطردة. ومن أمثلة استقراء النصوص (أو الأحكام باعتبار النصوص هي أدلة الأحكام) ما ورد في شأن الرقيق من وجوب العتق في بعض الكفارات، وجعله من مصارف الزكاة، والكتابة، والتدبير، وعتق أمهات الأولاد وإباحة التسري، وعتق بعض الأقارب على أقاربهم بمجرد دخولهم في ملكهم، وإلزام الشريك بدفع قيمة نصف شريكه إذا أعتق نصفه حتى يكون العتق كاملاً، وعدم اشتراط رضا الرقيق في إمضاء العتق، وغير ذلك الجزئيات التي تدل باستقرائها على مقصد كلي هو «تشوف الشارع إلى الحرية» وترجيحها على العبودية وأن الأصل في الإنسان في نظر الشرع هو الحرية بينما العبودية طارئة[19]. ومن أمثلة استقراء العلل تتبع علة النهي عن المزابنة (بيع التمر بالرطب)، والنهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها، وعن شراء البعير الشارد، وعن شراء المغانم حتى تقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض، وعن ضربة الغائص. فاستقراء العلة في جميع هذه الجزئيات يقودنا إلى «علة كلية» أو مقصد كلي هو تجنب الغرر بقدر الإمكان[20].

3. الاستقراء المقاصدي وحقوق المرأة

باستقراء النصوص المتضافرة والعلل المطّردة في أحكام العلاقات الأسرية (الناشئة عن عقد الزواج) يمكننا استخلاص المبادئ الآتية[21]:

حفظ العرض.

حفظ حقوق الأولاد.

حفظ حقوق المرأة.

حفظ حقوق الزوج.

حفظ الأسرة.

ويلاحظ في ترتيب مقاصد العلاقات الأسرية على هذا النحو أنه ترتيب من حيث الأولوية والأهمية، بحيث يتقدم مبدأ حفظ العرض كقيمة أخلاقية على ما عداها، ويقع التراتب داخل الحقوق الفردية وفقا لحاجة كل طرف إلى الرعاية والحماية، بحيث تتقدم حقوق أضعف الأطراف، وهم الأولاد الصغار، وتليها حقوق المرأة، ثم حقوق الزوج. وفي ضوء هذه التراتبية يجري تحليل أية مسألة من مسائل العلاقات الأسرية، بحيث يكون الوضع الأمثل هو توافر المقاصد الخمسة المذكورة، أما عند اختلال أحدها فيتوقف الأمر على مدى تحقّق المقاصد الأخرى، كما سنرى أدناه.

والمراد بحفظ العرض، في هذا السياق، أنّ المقصد الأعلى والقاعدة الأساس في تشريع العلاقات بين الجنسين هو قضاء الوطر عن طريق الزواج؛ أي في إطار اجتماعي ينأى بالإنسان عن الإباحية، وما يترتب عليها من فوضى اجتماعية، وضياع لحقوق جميع الأطراف، ولا سيما الأولاد والمرأة[22]. ويتحقّق حفظ العرض عموماً بسدّ الذرائع وفتحها؛ أي بسدّ الذرائع للشهوات؛ لأنّ الأصل في العلاقات الجنسية التقييد، وما يترتّب على ذلك من مراعاة الحدّ اللازم من الاختلاط والاحتشام في اللباس، وكذلك بفتح الذرائع للاستعفاف، أي بتشجيع الزواج وإجازة الزواج المكروه عند خشية الزنى، كما سنرى أدناه عند نقاش الزواج المؤقت وزواج المسيار.

ويشمل مقصد حفظ حقوق الأولاد، قبل كل شيء، توثيق عقد الزواج حتى لا تضيع حقوقهم، وثبوت نسبهم إلى أبيهم، لكي تثبت لهم حقوق الرضاعة والحضانة والنفقة والرعاية والميراث. وكذلك تستوجب حقوقهم مراعاة

العدة عند الفرقة حفظاً للنسب، وما يترتب عليه من حقوق؛ بل قد يستوجب حفظ الحقوق الطلاق نفسه إذا انقلبت الأسرة من ملاذ آمنٍ إلى بيئة طاردة.

أمّا في ما يتعلق بحقوق المرأة بصفة عامة، ومبدأ المساواة بين الجنسين، **فالشريعة متشوّفة للمساواة مثلما هي متشوّفة للحرية.** والدلائل على تشوّف الشريعة للمساواة بين حقوق الرجل والمرأة لا تحتاج إلى كثير توضيح، ويكفي في ذلك ذكر الخطوات غير المسبوقة التي أقرّها القرآن في أحقية المرأة في التملّك، بتشريع حقها في صداقها وحقها في الميراث. وكما انتهى الأمر إلى إبطال الرقّ الذي أصبح محظوراً بالمقاصد لا بأيّة نصوص فردية[23]، فلابد أن ينتهي إلى إبطال التمييز بين حقوق الرجل والمرأة. وذلك شريطة أن يظل الزوج ملتزماً بالإنفاق على الأسرة إذا كانت الزوجة لا تعمل وتفرغت للعناية بالأسرة، بحيث تتوزع الأعباء بينهما؛ لأن القوامة، بمعنى الإنفاق، واجب على الرجل «حق» للمرأة، لها أن تستعمله مقابل تفرغها لتكوين ورعاية الأسرة[24]. فالمساواة والمسؤولية المشتركة كأساس للعلاقة بين الرجل والمرأة تسري في ثنايا التشريع القرآني ولا يمكن تحجيمها بنصوص فردية أو أحكام جزئية. ولكن المساواة بين الجنسين لا تعني غياب الانضباط في العلاقة بينهما، إذ ينأى المجتمع، كما سبق أن ذكرنا، عن فتح الذرائع للشهوات كما تلتزم الدولة بتشجيع الزواج وتيسير أسبابه المادية بالإسكان والمعونات الممكنة وبسن التشريعات الداعمة لتماسك الأسرة واستقرارها.

أما القواعد العامة لحفظ حقوق المرأة الناشئة عن الزواج فيترتب عليها توثيق عقد الزواج لحمايتها، ثم حفظ حقها في المهر، والذي تظهر أهميته بوجه خاص إذا كان مؤجلا وكانت الزوجة فقيرة بحيث يصبح تأمينا لها عند الفرقة، وكذلك حفظ حقها في النفقة والسكنى إذا تفرغت لتربية الأولاد وشؤون البيت، مع حقّها في نفقة العدّة والحمل والرضاعة عند الفراق. كما أن من حقوقها الواجب حفظها المعاشرة بالمعروف، وطلب الخلع مقابل رد المهر، والتطليق لعدم الإنفاق المستحق أو للمضارّة والشقاق أو لغيبة الزوج أو فقده أو حبسه أو

علّة جسيمة فيه. ومن بين هذه الحقوق أيضاً حق الميراث، وتعويض المطلقة دون سبب الفقيرة[25].

وتأتي في الترتيب بعد حقوق الأولاد والمرأة حقوق الزوج، ومن أهمها حقه في فسخ الزواج لعلّة مَرضّية في الزوجة، وكذلك حقه في ميراثها، وحقه في رعاية الأولاد بالاشتراك معها.

أما حفظ الأسرة فهو مقصد متداخل مع كل المقاصد الأربعة المذكورة أعلاه، فمن الواضح مثلاً أنه لا يمكن حفظ حقوق الأولاد على الوجه الأكمل إلا باستمرارية الأسرة؛ خاصة في عصرنا هذا حيث اختفت أو كادت الحواضن الاجتماعية الكبرى التي كانت محيطة بالأسرة النوويّة وتخفّف من وقع انهيارها، وعلى رأسها «الأسرة الكبرى» أو «الأسرة الممتدّة»، والتي قد يحل أفرادها من أعمام وأخوال أو عمات وخالات محل الأب والأم. فبسبب المركزية المتزايدة للأسرة النووية، أصبح حفظ الأسرة مقصداً تشريعياً ضرورياً.

ومن ذرائع مقصد حفظ الأسرة تقييد الطلاق إلى أقصى حد ممكن، مثل اعتبار الطلاق المقترن بعدد طلقةً واحدة، وعدم وقوع الطلاق المضاف إلى المستقبل، والأهم من كل ذلك عدم إيقاع الطلاق إلا بحكم القاضي[26]. ولكن الأسرة قد تنقلب إلى نقيض مقصودها، وبدلاً من أن تكون حافظةً لحقوق أفرادها تصبح مدعاة للتفريط فيها، وهنا تأتي الفرقة كآخر دواء للداء العياء، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من المقاصد الأخرى التي يجب تقديمها عندئذ على حفظ الأسرة.

بعض المسائل الخلافية في ضوء مقاصد العلاقات الأسرية

1.3 الزواج المؤقت

ينفرد الفقه الجعفري دون جميع المذاهب بجواز الزواج إلى أجل معين، أي زواج المتعة[27]. وإذا نظرنا إلى هذا الزواج من زاوية النظر المقاصدية (في ضوء تراتبية القواعد العامة المذكورة أعلاه) وجدناه مخلاً بمقصد حفظ الأسرة، إذ لا يترتب عليه وجود أسرة تتميز بالاستمرارية والاستقرار الضروريين للنشأة السوية للأولاد ودوام المودّة والرحمة بين الزوجين. ولكنه فيما عدا حفظ الأسرة مستوفٍ للمقاصد الأخرى مثله في ذلك مثل الزواج الدائم.

فالمقصد الأول من مقاصد العلاقات الأسرية، وهو حفظ العرض، متوافر في هذا الزواج، إذ إنه المقصد الغالب عليه. فما شرع هذا الزواج أصلاً لحفظ الأسرة بل لحفظ العرض لا غير، إذ إنه البديل الشرعي للزنا ﴿لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ﴾، وهو بالتأكيد أفضل بكثير من الفوضى والإباحية التي تنجم عن الزنا ونفاق الخيانة الجنسية؛ خاصة عند حفظه لبقية المقاصد المتمثلة في حفظ حقوق المرأة والأولاد. فحق المرأة في المهر محفوظ في هذا الزواج، وأهمية هذا الحق واضحة، خاصة إن كانت المرأة فقيرة، كما أن لها أن تشترط على الزوج النفقة والميراث[28]. أما حقوق الأولاد فأهمها في هذا السياق خلو المتعاقدة في الزواج المؤقت من زوج أو عدة أو حمل، وبذلك تتحدد مسؤولية الأب عن ما قد ينتج عن الحمل من ولد. وهكذا فإن ثبوت النسب محفوظ في هذا الزواج، إذ إن ولد المتعة شرعي كامل الشرعية، وتضمن ذلك العدة، إذ إن المُتَمتّع بها تعتد بعد انقضاء الأجل كالمطلقة، وإن كانت عدتها نصف عدة المطلقة، أي خمسة وأربعين يوما؛ ولكنها تكفي لإبراء الرحم؛ فإن إطالة مدة العدة (ثلاثة قروء أو أشهر) في الزواج الدائم إنما هي لإتاحة أطول مدة ممكنة لنفقة العدة وللرجعة أو إعادة العقد. وكذلك يثبت لولد المتعة بقية حقوق الأولاد من نفقة وميراث[29].

وهكذا يقودنا التحليل المقاصدي إلى توافر جميع مقاصد العلاقات الأسرية في الزواج المؤقت عدا حفظ الأسرة، ولما كان حفظ الأسرة تالياً في الأولوية لبقية المقاصد الأساسية المتحققة في هذا الزواج، وهي حفظ العرض وحفظ حقوق المرأة وحفظ حقوق الأولاد، فإن تخلف مقصد حفظ الأسرة وحده لا يجب أن يترتب عليه حظر هذا الزواج قضاء، وإنما قد يجب الاتفاق على اعتباره مكروهاً ديانةً وعلى عدم التشجيع عليه لما يؤدي إليه من حرمان أفراد الأسرة من الاستمرارية والاستقرار الضروريين للحياة السوية[30]. كل ذلك شريطة تنظيم هذا الزواج تشريعياً، باشتراط توثيقه والالتزام بالعدة فيه حفظاً لحقوق المرأة والولد.

2.3 زواج المسيار[31]

زواج المسيار ليس بالضرورة مؤقتاً، فقد يتوفر فيه عنصر الديمومة، ولكنه ما يزال يشترك مع الزواج المؤقت في الإخلال بمقصد حفظ الأسرة، إذ إن الديمومة في زواج المسيار ليست ديمومة السكن تحت سقف واحد تنشأ تحته الأسرة نشأة مستقرة سوية. ولكن هذا الزواج ما يزال يقوم بحفظ العرض، كما يحفظ حق المرأة في المهر والميراث ولا يمنع من حفظ حقها في النفقة، وإن كان من الواجب حماية هذا الحق تشريعيا بأن يضمن لها القانون حق اشتراط النفقة في هذا النوع من الزواج، خاصة إن كانت فقيرة. كما أن حقوق الولد محفوظة في هذا الزواج من حيث ثبوت النسب وحضانة الأم والنفقة والميراث، وإن كانت حقوقه من جهة حفظ الأسرة لا تتوفر لفقدان رعاية الأب ولغياب المحيط المثالي للأسرة المتكاملة المستقرة.

ولكن «ما لا يدرك جلّه لا يترك كلّه».فلما كان التحليل المقاصدي يدلنا على أن المقاصد الأساسية للعلاقات الأسرية (أي حفظ العرض وحقوق الأولاد والمرأة) متوافرة في زواج المسيار عدا حفظ الأسرة، ولما كانت قيمة حفظ الأسرة تأتي متأخرة في ترتيب المقاصد عن القيم الأخرى التي توافرت في هذا

الزواج، فالضرورة تقضي بالتنازل عنها في هذه الحالة، إذ إن البديل قد لا يكون سوى الإباحية الجنسية وما ينشأ عنها من فوضى اجتماعية وأخلاقية، فكثير من الناس قد لا يطيقون العنت ولا يستطيعون الاستعفاف بينما لا يقدرون على زواج المساكنة المتكامل المقاصد. وبذلك قد يكون حكم هذا الزواج نفس حكم الزواج المؤقت من حيث الجواز قضاءً ويُنظر إليه كرخصة لا يُلجأ إليها إلا عند عدم استطاعة الزواج المتكامل[32].

3.3 الزواج بين المعاوضة والميثاق

التكييف الراجح للزواج في الفقه أنه عقد معاوضة، أي أن محله المعقود عليه هو انتفاع الرجل بالمرأة عوضا عن المهر[33]. ولما كان العاقدان عند جمهور الفقهاء في أغلب الحالات هما الزوج والولي، أي أن المرأة نفسها ليست من العاقدين وليست طرفا في عقد زواجها، فهي بموجب هذا التكييف مجرد معقود عليه[34]. ورغم أن هذا التكييف لا ينسجم مع النظرة القرآنية للمرأة والزواج، الذي هو في القرآن «مودة ورحمة» (الروم 21) و «ميثاقا غليظا» (النساء 21)، فقد أملته على الفقهاء ضرورات الصناعة الفقهية زمن نشوء الفقه؛ إذ كان العقد النموذجي لديهم هو البيع الذي تقاس العقود عليه ما أمكن ذلك[35]، وهكذا كُيّف النكاح بأنه بيع، أو تمليك، الانتفاع بالمرأة مقابل المهر. ولكن، مع التسليم بضرورة المهر، كتأمين للمرأة ضد الفرقة، باعتبارها غالبا الطرف غير المتفرغ للكسب عندما تتفرغ لشؤون الأسرة، فإن ضرورة المهر لا تستلزم ضرورة تكييف الزواج على أنه معاوضة انتفاع بأجر. قد يكون هذا التكييف واردا في الزواج المؤقت، حيث «الأجر» مقابل «الإستمتاع» (النساء 24)، ولكنه، كما رأينا لتونا في المطلب الأول أعلاه، زواج إستثنائي لا تكتمل فيه مقاصد الزواج الطبيعي، الذي يقوم أساسا في الرؤية القرآنية على المودة والرحمة (الروم 21) ووصفه القرآن كذلك بالميثاق الغليظ (النساء 21)، ويفترض أن يكتمل فيه تشوف الشارع إلى الإنصاف الكامل للمرأة، الذي أشرنا إليه أيضا لتونا في بداية هذا المبحث.

لو أعيد تكييف الزواج على أنه «شراكة» بدلا من «معاوضة»، فسيختفي كثير من المفارقات المترتبة على التكييف الشكلي للزواج على أنه انتفاع بالمرأة بأجر؛ والتي، وإن لم تكن بالضرورة واضحة كمفارقات في الماضي في ظل المنظومة الإجتماعية والفقهية السائدة آنذاك، فلم تعد تتفق مع الإنقلابات الإجتماعية والإقتصادية التي طرأت على مركز المرأة في المجتمع، والتي لا مناص من التكيّف معها رضينا أو كرهنا.

هناك أربعة استحقاقات على الأقل تترتب على إعادة تكييف الزواج على أنه مشاركة[36]. هناك، أولا مسألة رأس العائلة، إذ لن يعود الزوج رئيساً أوحداً للعائلة في حال الشراكة، بل إن مبدأ المسؤولية المشتركة في إدارة شؤون الأسرة سيتقدم على علاقة المطيع والمطاع، ولن تعود الصدارة لمبدأ المعاوضة المالية الذي ترتّب عليه انفراد من يدفع المهر بربوبية الأسرة.

ويأتي، ثانيا، زواج القصّر فلن يصبح له محل ولو بإذن القاضي، إذ لا تتصور شراكة مع طرف قاصر.

والإستحقاق الثالث سيكون مسألة الولاية على الأولاد الصغار، فستكون للشريكين كليهما.

أما المسألة الرابعة والأخيرة فهي النفقة، إذ لن تكون مقابل احتباس الزوجة للزوج، بل مقابل عدم اشتغال الزوجة بالكسب وتفرغها لشؤون البيت؛ بحيث يتوجب عليها المساهمة في الإنفاق على الأسرة إن كان لها مال[37].

4.3 رجعة البائنة بينونة كبرى

البائنة بينونة كبرى هي المطلقة ثلاثاً[38]. والحكم السائد ألّا يصح لمطلّقها أن يتزوجها ثانية إلا بعد انقضاء عدتها من زوج آخر دخل بها فعلاً في زواج صحيح. وقد كانت هذه المسألة سبباً شهيراً في كثير من المفارقات المؤسفة وباباً دخلت منه إلى الشريعة الشكليات والحيل المخجلة[39]. إن قوله تعالى ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ (البقرة 230) قد عومل كنص فردي

ويبدو أن الحكمة منه قد ضاعت في خضم النصوص الفردية والنزعات التشدّدية التي تتشبث دوماً بالقشور الشكلية. إن تحري مقاصد العلاقات الأسرية في القرآن الكريم في ضوء النصوص المتضافرة لا يمكن أن يؤدي إلى نكران «حفظ حقوق المرأة» كمقصد أساس بين مقاصد هذه النصوص المتضافرة. لقد كانت المرأة في كثير من الممارسات الجاهلية قبل الإسلام تعامل كما لو كانت سلعة تباع وتشترى، فإذا دفع الزوج فيها مهراً فقد أكسبه هذا حقاً قد يُسيء استعماله بأن يعضل المرأة (النساء 19) أو بأن يسرف في تطليقها ومراجعتها حتى يسترد ما دفعه. فلذلك جعل القرآن الكريم سقفا للطلاق بأن حدّده بثلاث طلقات، حماية للمرأة من التعسف فيه. فالآية الكريمة ضمان لهذه الحماية وتأديب للزوج المتعسّف وليست تخريباً للأسرة، فهي تقرر حقاً للمرأة إن شاءت تمسكت به دفعاً لمضارّة الزوج لها وإن شاءت رجعت إليه حفظاً للأسرة.

5.3 المساواة في الميراث

لقد سبق أن بحثنا مسألة المساواة في الميراث في سياق الحديث عن مسار آيات الأحكام من الوصية إلى الميراث ضمن الأطوار المختلفة لتشريعات القرآن[40]. ولكننا نعيد الإشارة إلى هذه المسألة هنا باختصار إذ لا بد من ذكرها أيضاً في معرض نقاش كبرى المسائل الخلافية في أحكام العلاقات الأسريّة. فيكفي هنا التذكير بأن رفض المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة يستند إلى دعوى قطعية بعض النصوص الفردية، خاصة الآية الحادية عشرة من سورة النساء التي تنص على أنه «للذكر مثل حظ الأنثيين». فلقد رأينا أن هذه الدعوى لا صحة لها من الأساس، لما يكتنف النصوص الفردية من عموم وإطلاق وإجمال ونسخ، وأن هذه الدعوى في حقيقتها وهمٌ تراكم بمرور الزمان. فبعد أن إستمر العمل عبر القرون الطوال على عدم المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، استقر في النفوس وهم قطعية النص الفردي الذي يستند إليه عدم المساواة. كما رأينا أن هذه الآية بالذات تقرر هي نفسها المساواة بين الذكر والأنثى في حالة أخرى، كما أن الآية التالية تقرر نفس مبدأ المساواة في حالة ثانية. فمبدأ «للذكر

مثل حظ الأنثيين» ليس بالمطلق ولا بالمؤبد، لأن المبدأ الوحيد الذي يمكن استنباطه من الآيات ذات العلاقة هو «حق المرأة في الميراث».

لقد استند ابن عاشور في تحريم الرق إلى مبدأ «تشوّف الشارع إلى الحرية»، أفلا يمكننا القول، بالنظر إلى حالتي المساواة في الآيتين 11 و 12 من سورة النساء، بـ «تشوّف الشارع إلى المساواة «؟ خاصةً في ضوء التشوّف القرآني العام إلى إنصاف المرأة، والثابت بمقتضى الحقوق الأخرى التي قررّها القرآن لها؟[41]

ولعله من الجدير بالإضافة في هذا السياق إن العلماء الذين قد يفهم منهم أكثر من غيرهم القول بقطعية نصوص الكتاب الفردية، وهم علماء الأصول من الحنفية[42]، ما قالوا بهذه القطعية على أنها مطلقة، بل سلّموا بان العام، وهو لديهم قطعي، إذا خصّص تكون دلالته في الباقي بعد التخصيص ظنية، فيمكن تخصيص ذلك الباقي بأحاديث الآحاد والقياس. ويمكن التمثيل لذلك بآية إحلال البيع ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، البقرة 257). فان إحلال البيع، على مذهب هؤلاء العلماء، كان في الأصل قطعيا ثم خصص بالحديث المشهور الذي يحظر بيع الذهب بالذهب والملح بالملح والشعير بالشعير والتمر بالتمر إلا مثلا بمثل يدا بيد، فزالت بهذا التخصيص قطعية الآية، وأمكن بذلك المزيد من تخصيصها بأحاديث آحاد، وان لم تكن في مستوى الحديث المشهور، وهي الأحاديث التي تنص على حظر بيع أصناف أخرى إن لم يكن مثلا بمثل يدا بيد، بل أمكن تخصيصها كذلك بالقياس على الأموال الربوية المذكورة في الحديث بحظر أصناف أخرى تشترك معها في العلة، على اختلاف في هذه العلة بين الحنفية والمالكية والشافعية[43].

وهنا نلاحظ أن آيات المواريث مخصّصة بمنع ميراث القاتل وغير المسلم[44]، فهي، حتى على مذهب من يعتبرها في الأصل قطعية، قد أصبحت بعد تخصيصها ظنية، ولم تعد لها قوة الاستدلال القطعية؛ فمثلما جاز تخصيص آية حِلّ البيع بالقياس بعد التخصيص الأول بالسنة المشهورة، فقد يجوز مزيد

من التخصيص لآيات المواريث بالاستقراء المقاصدي لتشوّف الشارع إلى المساواة المستنبط من النصوص المتضافرة على مبدأ إنصاف المرأة.

وقبل أن نختم هذا المبحث المخصص لحقوق المرأة، لا يفوتنا أن نلاحظ ما قد يترتب على هذه الحقوق من اختلال في العلاقات الأسرية التقليدية، إذا مورست هذه الحقوق بطريقة «انتصارية» أو «انتقامية»، مما قد يؤدي إلى ما نشهده في المجتمعات الغربية التي تقررت فيها هذه الحقوق على حساب تماسك الأسرة وحق الأولاد في النشوء في أسرة متماسكة متّزنة. إن ما نراه في تلكم المجتمعات إنّما هو عودة إلى الأسرة «الأمومية» بصورة مشوّهة محزنة، إذ إن الأسرة «الأمومية» التقليدية، كما قرأنا في الفصل الثالث أعلاه، كانت محاطة بالأسرة «الممتدة»، بينما لا توجد هذه الحماية في عصرنا الحاضر. إن المساوئ الفادحة التي تترتب على الأسرة «الأمومية» الحديثة، أو «أسرة الوالد الواحد»، هي السبب في كثير من المعارضة لحقوق المرأة على إطلاقها. ولكن هذه الحقوق قد أصبحت مفروغاً منها شاء من شاء وأبى من أبى، ولم يعد مفرٌ من مواجهة توترات عصرنا كما هي عن طريق المحاولة الدائبة للمحافظة على التوازن في العلاقات الأسرية، شأننا في ذلك شأن المجاهدة الأبدية للعثور على نقاط التوازن بين توترات الحياة الأنسانية.

4. الاستقراء المقاصدي والحيل المصرفية

رأينا أعلاه المصير الذي آل إليه فقه المعاملات المعاصر بالنظر إلى التجربة المتعثرة للمصارف الإسلامية التي لم تجد بداً من اللجوء للحيل إزاء قصور «فقه النصوص الفردية» واعتماده على آحاد النصوص والتلفيق وأقيسة «الحالة بحالة». ونلتمس فيما يأتي منهجية مقاصدية منضبطة قد تعين على إعادة قراءة فقه التمويل الإسلامي.

دعنا أولاً نلق نظرة سريعة على الآلية التي تتم بها بعض الأنماط الرئيسية للتمويلات الإسلامية المعاصرة، وهي المرابحة والإستصناع والإجارة والمضاربة والوكالة بالاستثمار[45].

فالمرابحة (المرابحة للواعد بالشراء) تتم وفق الخطوات الآتية (وسنقصر نقاشنا على هيكلية مبسطة دون تطرق إلى الجوانب الاقتصادية - المالية أو العمليات التفصيلية):

1. يعد العميل المصرف (وعداً ملزماً) بأن يشتري منه السلعة بمجرد أن يتملكها المصرف.
2. يشتري المصرف السلعة من المورد (بثمن عاجل).
3. يبيع المصرف السلعة إلى العميل (بثمن آجل، هو بالطبع أكثر من ثمن الشراء لأن التأجيل يقتضي الزيادة).
4. يضمن المصرف العيوب الخفية (إلا إذا استبعد ذلك صراحة)، كما يضمن الاستحقاق (تعرض الغير).

لقد استغنت بعض المصارف الإسلامية عن الخطوة الأولى (وهي الوعد بالشراء) في المرابحات البسيطة، مثل مرابحات السيارات، بأن يتعاقد المصرف مع المورّد مستخدماً خيار الشرط، أي خيار فسخ الشراء من المورد إذا رجع العميل عن رغبته في الشراء من المصرف، بل حاول بعضها الاستغناء عن الخطوة الثانية (وهي الشراء من المورد) في مرابحات السيارات كذلك، بأن أصبح لها دور عرض خاصة بها، ولكن المسألة الأساس في نقاشنا هذا تبقى هي ضرورة وجود السلعة كشرط جوهري للتمويل.

والاستصناع يجرى وفق الآلية (المبسّطة) الآتية:

1. يتعاقد المصرف (الصانع) والعميل (المستصنع) على أن يقوم المصرف بتصنيع العين المطلوب تصنيعها (كمبنى سكني مثلاً)، مقابل ثمن الاستصناع.
2. يبرم المصرف (هنا كمستصنع) وأحد المقاولين (هنا هو الصانع) عقد استصناع موازٍ، بحيث يقوم المقاول بتشييد المبنى أو تصنيع العين

المطلوب تصنيعها، مقابل ثمن الاستصناع الموازي (الذي يدفع عاجلاً وفقاً لمراحل الإنجاز).

3. يتسلم العميل العين عند اكتمال تصنيعها ويدفع ثمن الاستصناع مؤجلاً على أقساط (وهو طبعاً أكثر من ثمن الاستصناع الموازي لأن التأجيل يقتضي الزيادة).
4. يضمن المصرف العيوب الخفية، كما يضمن الاستحقاق (تعرض الغير).

كما يتم التمويل بالإجارة وفقاً للآلية (المبسّطة) الآتية:

1. يعد العميل المصرف (وعداً ملزماً) بأن يستأجر منه العين المطلوب استئجارها، بمجرد أن يتملك المصرف رقبتها (أو منفعتها)،
2. يشتري المصرف العين من طرف ثالث (أو يستأجرها منه في بعض الأحيان).
3. يؤجر المصرف العين للعميل (مقابل أقساط أجرة، تزيد بالطبع في مجموعها على ثمن الشراء (أو على الأجرة الأصلية) لأن التأجيل يقتضي الزيادة).
4. يضمن المصرف الصيانة الأساسية للعين المؤجرة، وهو أيضاً ضامن في حالة الهلاك.

أما في المضاربة فيقدم رب المال إلى المضارب رأس مال المضاربة، على أن يقوم المضارب باستثماره (في أنشطة معينة أو غير معينة مادامت مشروعة)، والربح (إن وجد) يوزع بينهما بالنسبة التي اتفقا عليها. ولا يضمن المضارب رأس المال أو الربح إلا بالتعدي أو التقصير أو مخالفة شروط المضاربة[46].

وكذلك في وكالة الاستثمار يتعاقد الموكل والوكيل على أن يستثمر الوكيل أموال الموكل، على أن تحدد أجرة الوكيل مقدماً، بينما لا يضمن الوكيل الربح أو رأس المال إلا بالتعدي أو التقصير أو مخالفة شروط الوكالة.

بعد أن استعرضنا هذه الأمثلة المبسطة لأهم أدوات التمويل الإسلامي، يمكننا أن نتساءل عن العامل المشترك بينها الذي يميزها عن أنماط التمويل التقليدي.

أول الدعاوى الشائعة لتمييز التمويل الإسلامي هي وجود «الأصول العينية» في أغلب المنتجات الإسلامية المذكورة، سواء كانت هذه الأصول بضائع أو مباني أو غيرها. وهكذا أصبحت نظرية "الأصول العينية" من أكثر النظريات شيوعاً في فقه التمويل الإسلامي المعاصر، إذ يعتقد الكثيرون أن ما يميز التمويل الإسلامي عن نظيره التقليدي هو وجود الأصول العينية، أو، بحسب التعبير الشائع، إن النقود لا يجوز أن تدر نقوداً، بل يجب أن تستثمر في أصول عينية[47].

قد نجد في علم الاقتصاد بعض المبررات لهذه النظرية[48]، ولكن، هل يكفي هذا مبرراً للتمويل الإسلامي وفاصلاً مميزاً بينه وبين التمويل التقليدي؟ ما هي الأبعاد الأخلاقية لشرط الأصول العينية حتى يكون مميزاً للتمويل الإسلامي عن غيره؟ فليس هناك مضامين أخلاقية واضحة لهذا الشرط!

ثم إن الربط بين التمويل والأصول العينية قد يوجد أيضاً في التمويلات التقليدية، فمثلاً في قروض السيارات أو القروض السكنية التقليدية يوجد ربط واضح بين القرض من جهة والسيارة أو العقار من جهة أخرى، إذ لا يصرف المصرف التقليدي القرض إلا في وجود السيارة أو العقار، بل قد يدفع المصرف التقليدي ثمن السيارة إلى بائعها مباشرة، بالإضافة إلى الارتباط الواضح بين القرض والسيارة أو العقار عن طريق رهنها لصالح الممول التقليدي[49].

ثم ماذا عن قنوات التمويل التي لا تشترط فيها أصول عينية عند التعاقد، مثل المضاربة والوكالة بالاستثمار؟ إن ما يميز المضاربة والوكالة بالاستثمار عن أنماط التمويل التقليدية لا يمكن أن يكون الأصول العينية، فعلى الرغم من أن هذه الأصول ستوجد غالباً في المراحل المتقدمة للمضاربة أو الوكالة

بالاستثمار، فإنها غير موجودة بالضرورة عند التعاقد. ففي المعاملات المالية المعاصرة نجد رب المال في المضاربة أو الموكل في الوكالة بالاستثمار لا يقدم غالباً للمضارب أو الوكيل إلا مبلغاً من السيولة النقدية، فأين الأصول العينية في هذه التمويلات الإسلامية؟

ما دامت الأصول العينية لا تشترط عند التعاقد في المضاربة والوكالة بالاستثمار، فإن ما يميز المضاربة والوكالة بالاستثمار، ومن ثم بقية التمويلات الإسلامية، عن التمويلات التقليدية ليس وجود الأصول العينية، بل على من يقع عبء الضمان. فما يميز المضاربة والوكالة بالاستثمار كتمويلات إسلامية هو وقوع عبء الضمان (أي هلاك أو خسارة رأس المال) على عاتق رب المال أو الموكل بينما لا يضمن المضارب أو الوكيل لا رأس المال ولا الربح (إلا حالة التعدي أو التقصير).

لو عدنا الآن إلى المرابحة والاستصناع والإجارة لوجدنا أن ما يميزها هي أيضاً عن طرائق التمويل التقليدية ليس في الحقيقة الأصول العينية، فالأصول العينية ليست سوى محل للضمان. لقد رأينا في المرابحة والإستصناع أن البائع/ الصانع (المصرف) يضمن العيوب الخفية والاستحقاق، وفي الإجارة أن المؤجر (المصرف) يضمن الصيانة الأساسية وهلاك العين المؤجرة، والآن يمكننا أن نرى أن الأصول العينية (السيارات/ المباني/ المعدات/ السلع/ الأعيان المؤجرة)، وإن كانت ضرورية في «البنية التعاقدية الفوقية»، فإنها من الناحية التمويلية الصرفة ليست ركنا ضروريا في المعاملة التمويلية وإنما أُقحِمت فيها لتكون محلا للضمان.

ولكن الضمان ينظر إليه في فقه التمويل الإسلامي المعاصر على أنه «ضمان اليد»، بمعنى أنه لكي يكتسب التمويل الشرعية فيجب أن تدخل السلعة في ضمان الممول قبل أن تنتقل ملكيتها أو منفعتها إلى المتمول. وهنا يثور نفس التساؤل عن الأبعاد الأخلاقية الذي ثار بصدد نظرية «الأصول العينية»، فما هي الأسس الأخلاقية لشرط «ضمان اليد» حتى يصلح معياراً لتمييز التمويلات

الإسلامية من غيرها؟ أو بتعبير أبسط: ماذا يستفيد المتمول من دخول السلعة في ضمان الممول قبل التمويل؟ إن ما يهم المتمول من الضمان هو ما بعد التمويل وليس ما قبله! ماذا يستفيد المشتري في المرابحة، مثلاً، من دخول السلعة قبل الشراء في ضمان البائع؟ فلا يبدو ثمة حكمة لـ «ضمان اليد» سوى «المخاطرة لأجل المخاطرة»[50]، أي مجرد خلق مبرر شكلي لتمييز التمويلات الإسلامية دون أساس نظري أو عملي مقنع. ويضاف إلى ذلك أن السلعة في المعاملات التمويلية الإسلامية المعاصرة لا تدخل في ضمان الممول إلا لفترة قصيرة جداً في كثير من الحالات، بل لدقائق معدودة في التمويل عن طريق السلع الدولية على سبيل المثال، فأين الضمان وأين المخاطرة إبان هذه الدقائق المعدودة؟

إن مبدأ «الأصول العينية» ومبدأ «ضمان اليد» لا يشكلان، كلاهما أو أي منهما، أساساً نظرياً مقنعاً للتمويلات الإسلامية، وذلك لعدة أسباب أهمها، كما رأينا، غياب المبرر الفلسفي الأخلاقي وكذلك المبرر العملي لهذين المبدأين. إن المعيار الذي يبدو صالحاً لأن تقوم عليه نظرية التمويل الإسلامي هو مبدأ أو قاعدة «الضمان المشروع» (أو «ضمان العقد»)[51] التي تتلافى قصور نظرية الأصول العينية وشكلية نظرية ضمان اليد، إذ يتضح، في ضوء هذه القاعدة، أن مخاطرة الممول ليست مجرد مخاطرة شكلية لا تترتب عليها نتائج عملية أو حكمة أخلاقية بل إنها مشاركة فعلية في المخاطرة، لأن تبعات هذه القاعدة لا تظهر إلا بعد إبرام عقد التمويل وليس قبله، بحيث يمكن وفقا لهذه القاعدة القول بوجود مصلحة فعلية قد يجنيها المتموّل من الضمان وتصلح بذلك مبرراً منطقياً للتمويل الإسلامي[52].

فلو تتبعنا بالاستقراء المقاصدي كثيراً من أحكام فقه المعاملات بصفة عامة، سواء داخل نطاق التمويل أو خارجه، لوجدنا مشروعية أغلب العقود والتصرفات تدور مع قاعدة الضمان المشروع وجوداً وعدماً[53].

ففي المضاربة، مثلاً، لا تبدو قاعدة أهم من عدم جواز ضمان المضارب

رأس المال أو الربح، دون تعدٍ منه أو تقصير. فالضامن هو رب المال مقابل عمل المضارب.

وفي الشركة أيضاً لا تظهر قاعدة أهم من عدم جواز ضمان الشريك حصة شريكه أو ربحها، ما دام لم يثبت في حق الشريك تعدٍ أو تقصير. فالضامن هو مالك الحصة نفسها مقابل ضمان كل شريك حصته.

وفي الوكالة كذلك لعل أهم قاعدة هي عدم جواز ضمان الوكيل رأس مال الوكالة أو الربح، ما دام الوكيل لم يتعد أو يقصر. فالضامن هو الموكل مقابل عمل الوكيل.

أما الكفالة فلعل من أهم القواعد فيها عدم جواز أخذ الأجر عنها، لأن الكفيل لو دفع مبلغ الكفالة ورجع على المكفول بهذا المبلغ مع الأجر لأصبح المكفول ضامناً للمبلغ مع هامش لا يختلف عن الفائدة وهو ضمان غير مشروع. كما أن الكفيل قد لا يدفع مبلغ الكفالة ورغم ذلك يتقاضى الأجر دون ضمان مؤكد من جانبه، فهو خراج بغير ضمان مشروع، أي غرر.

وفي الإجارة ليس هناك قاعدة أشهر من ضمان المؤجر هلاك العين المؤجرة وصيانتها الأساسية، ويعادل هذا الضمان ضمان المستأجر الأجرة.

وفي البيع كذلك لا تبدو قاعدة أهم من ضمان البائع العيب والإستحقاق الذي يعادل ضمان المشتري الثمن.

أما في القرض فيبدو أن تحريم الربا نفسه يدور مع قاعدة الضمان المشروع وجوداً وعدماً، فلا توجد قاعدة أهم من عدم جواز ضمان المقترض الزيادة على القرض، لانعدام أي ضمان مقابل على عاتق المقرض يضمن بموجبه انتفاع المقترض بالقرض. ففي التمويل التقليدي يقدم المقرض إلى المقترض قرضاً يقوم المقترض برده زائداً الفائدة بعد مدة معينة، أي أن المقترض يضمن بعقد القرض رأس المال والفائدة معاً، سواء ربح أو خسر وسواء استفاد من القرض أو لم يستفد. فلو كان القرض قرضاً حسناً، فلا

اعتراض على ضمان المقترض القرض، لأن ضمانه يكون في مقابل عدم انتفاع المقرض بالقرض خلال المدة التي تخلى فيها عنه، ولكن اختلال الضمان واضح في القرض بفائدة، لأن المقترض يضمن الفائدة (بالإضافة إلى رأس المال) دون أي ضمان مقابل على عاتق المقرض، بالرغم من استفادته من التأجيل بحصوله على الفائدة. وقد يعترض على هذا بأن المقترض أيضاً ينتفع من التأجيل، ولكن يرد على ذلك بأنه «قد» ينتفع منه وقد لا ينتفع، لأن المقرض لا يضمن هذا الانتفاع بينما يضمن المقترض انتفاع المقرض بالفائدة.

كما أن بيع الغرر يحكمه أيضاً مبدأ الضمان المشروع، إذ لا يضمن بائع «البعير الشارد» لا العيب ولا الاستحقاق ولا حتى التسليم، بينما يضمن المشتري الثمن دون ضمان مقابل من البائع، ولذلك حرّم الغرر[54].

فالبيع، إذاً، مباح للضمان المشروع على عاتق البائع، والربا محرّم للضمان غير المشروع على عاتق المدين، كما حُرّم الغرر لانعدام الضمان المشروع من قبل البائع.

إن قاعدة الضمان المشروع مبدأ من المبادئ المقاصدية التي تربط بين القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية، فقد يصعب مثلاً العثور على العلاقة المباشرة بين النهي الأخلاقي المقرر في القرآن الكريم عن أكل المال بالباطل (البقرة: 188؛ النساء: 29، 161؛ التوبة: 34) وتحريم الفوائد على القروض، إذ إن خطر أكل المال بالباطل المنهي عنه في القرآن الكريم قد لا يبدو واضحاً في كل حالة من حالات القرض بفائدة. ولكن الاستقراء المقاصدي يقودنا إلى قاعدة الضمان المشروع كحلقة وصل بين هذه القيمة الأخلاقية القرآنية وهذا الحكم الشرعي، إذ إن القرض بفائدة يلزم المقترض بضمان سداد الفائدة (سواء ربح أم خسر وسواء انتفع بالقرض أم لم ينتفع) دون أي ضمان مقابل على المقرض، بخلاف البيع مثلاً، إذ يلتزم المشتري بسداد الثمن مقابل التزام البائع بضمان العيب والاستحقاق، فالضمان على عاتق المقترض بفائدة غير مشروع، بينما ضمان الثمن من جانب المشتري في البيوع الصحيحة ضمان مشروع.

يترتب على قاعدة الضمان المشروع أن مشروعية أي تمويل من التمويلات تدور مع الضمان المشروع إيجاباً وسلباً. فلذلك يجب على المصارف الإسلامية أن تجتنب التمويلات النقدية التي غرضها الحقيقي توفير السيولة النقدية وإن كان الغرض المعلن بيعاً أو إجارة، مثل بيع السلعة للعميل بثمن آجل ثم ترتيب بيعها لطرف ثالث بثمن عاجل (أي «التورق»)[55]، أو شراء العقار من العميل بثمن عاجل ثم تأجيره له بأقساط آجلة على أن تعود الملكية للعميل عند سداد المديونية (أي «الإجارة المنتهية بالتمليك»)[56]؛ فالضمان الحقيقي في كل هذه الحالات لا ينصبّ على المحل المعلن للعقد، لأن المحل المعلن للعقد ليس هو الغرض الحقيقي للتمويل. ففيصل التفرقة بين المشروعية والصورية في مثل هذه التمويلات هو **مدى تطابق محل التمويل مع محل العقد.**

لقد دخلت الحيلة فقه المعاملات المالية الإسلامية المعاصر من بابين اثنين، هما تمويل المستهلك نقداً وتمويل رأس المال العامل. فمن هذين البابين تسلل التورُّق واندسّت إجارة العين لمن باعها إجارة منتهية بالتمليك (التي هي في حقيقتها «تورُّق الإجارة»).

ولذلك لن يقضى على الحيلة في تمويل المستهلك إلا بالقضاء على القروض النقدية التي تُمرَّر تحت ستار المرابحة التي هي في حقيقة الأمر تورق. ولكي تتمكن المصارف الإسلامية من ذلك فلابد لها أن تحصر تمويل المستهلك في الحاجات والخدمات العينية، أي تمويل «الاقتصاد الحقيقي»، كشراء سيارة أو بيت أو تمويل نفقات سفر مثلاً. إذ إن كثيراً من المرابحات التي تقوم بها المصارف الإسلامية تقوم على حقيقتها على التواطؤ لغرض القروض النقدية وليست لتمويل حاجات عينية أو خدمات فعلية، فهذه المرابحات ما هي إلا تورق منظم لانعقاد نية جميع الأطراف على أن العميل سيبيع البضاعة أو السيارة لغرض الحصول على مبلغ نقدي بمجرد أن يبيعها له المصرف. فلو تم فعلاً حصر تمويل المستهلك في الحاجات والخدمات العينية لاجتنبت المصارف الإسلامية الحيلة وأدت في نفس الوقت رسالتها التي غفلت عنها وهي ترشيد الاستهلاك وتشجيع التوفير والاستثمار والإنتاج.

وكذلك لن يغلق باب الحيلة في تمويل رأس مال العامل (سواء كانت الحيلة «تورُّقاً بالمرابحة» أم «تورُّقاً بالإجارة») إلا بفتح باب المضاربة التي هي تمويل إسلامي أصيل لا ينطوي على الحيلة لأنه يقوم على مخاطر حقيقية (شريطة **تجديد فقه المضاربة**، بحيث يضمن المضارب ما في دراسة الجدوى من ربح متوقع، بالإضافة إلى رأس المال، ما لم يثبت أن الخسارة أو نقصان الربح راجعة إلى سبب أجنبي)[57].

ولكن المصارف الإسلامية لن تقوى على منافسة المصارف التقليدية إذا هي كفَّت عن التمويلات النقدية عبر المرابحات والإيجارات التحايلية وفعَّلت فقه التمويل العيني والمضاربة، لأن العملاء سينفضون من حول المصارف الإسلامية وسيلجؤون إلى المصارف التقليدية سعياً وراء التمويلات النقدية ما دامت هذه المصارف تشرع أبوابها وتغري العملاء بإشباع نهم نزعاتهم الاستهلاكية. وكذلك بالنسبة لتمويل رأس المال العامل، فإن المصارف الإسلامية لن تتمكن من تحمل مخاطر المضاربة وستضطر لزيادة نسبة أرباحها وبالتالي سينصرف عنها العملاء إلى المصارف التقليدية التي تتقاضى فوائد أقل لأنها تلزم العملاء بضمان القرض والفوائد وتتعرض بالتالي لمخاطر أقل، خاصة وأن الطالبين لرأس المال العامل هم عادة من الشركات التي لا يهمها الالتزام الشرعي بقدر ما تهمها الكلفة الأقل.

وحتى في البلدان التي لا يوجد فيها رسمياً سوى مصارف إسلامية، فإن هذه المصارف ستجد سبلاً أخرى لأكل الفائدة مادام باب الحيلة مشرعاً ويزخر بشتى صنوف المنتجات الربوية المزخرفة زخرفة اسلامية، ومادام النظام المصرفي في البلاد لا بقوم على أسس ماكرو-اقتصادية أهمها ترشيد الاستهلاك وتشجيع الاستثمار.

وهكذا يتضح مأزق المصارف الإسلامية، فهي إما أن تلجأ إلى الحيلة وتخون رسالتها الشرعية والأخلاقية أو تنبذ الحيلة فتتعرض لمنافسة شرسة من المصارف والمنتجات التقليدية. وكذلك يتضح سبيل الخروج من المأزق، فلا

سبيل إلى مصارف إسلامية ليست مجرد شكلية، ولا تقوم على الحيل بل على القيم، إلا بنظام مصرفي متكامل يقوم على ترشيد الاستهلاك وتمويل الاقتصاد الحقيقي وليس على القروض النقدية ويهدف إلى تشجيع الاستثمار والإنتاج بالاعتماد على المضاربة الشرعية (وبحيث يستغني المستهلك البسيط عن التمويلات النقدية بفضل الزكاة والوقف).

إن مجرد منع المصارف من تقاضي الفوائد ليس سوى حل تلفيقي تطغى فيه العواطف الدينية على أحسن الفروض، والمآرب السياسية على أسوأها، مادام تمويل المستهلك لا يقوم على تمويل الحاجات العينية، وتمويل رأس المال لا يقوم على المضاربة الشرعية. إن كف يد المصارف عن الفوائد لن يعني طهارة هذه اليد لأنها ستمتد إلى ما هو أسوأ من الفوائد وهو الحيلة التي ليست إلا نفاقاً، وقد وصف القرآن المنافقين بأنهم في الدرك الأسفل من النار، كما لعن المحتالين الذين اصطادوا في السبت، كما وردت في الحديث الشريف لعنة الذين حرمت عليهم الشحوم فأذابوها وباعوها وأكلوا ثمنها.

إن الالتزامات المعروفة للمصارف الإسلامية، مثل تجنب تمويل تجارة الخمور أو الاستثمار في دور القمار واللهو، لا تكفي لأن تمثل الصورة الكاملة للرسالة الأخلاقية التي يقوم عليها فقه التمويل الإسلامي الأصيل، ما دامت المصارف الإسلامية غافلة عن التركيز على الجذور الأخلاقية العميقة لأحكام المعاملات الشرعية وما ينبثق عنها من رؤية اجتماعية- اقتصادية، ومادامت هذه المصارف عاجزة في غياب هذه الرؤية عن بلورة موقفها من تجنب الاستغلال وترشيد الاستهلاك وتوجيه المجتمع نحو الاستثمار والإنتاج، ومادامت أية محاسن للمصارف الإسلامية تضمحل بجانب مساوئ الحيل.

إن العالم بأسره يئن تحت وطأة النظام المالي العالمي السائد الذي تعصف به الأزمات تباعاً لإفراطه في الإقراض وبيع الديون، وهو في أمس الحاجة إلى نظام يقوم على أساس من القيم ويأنف من اللهث وراء الاستهلاك ومعاملات الغرر وبيع الدين.

5. الاستقراء المقاصدي والموقف من الآخر

لقد رأينا أعلاه كيف تضافرت العوامل السياسية والعقائدية في تكوين موقف المسلمين من غيرهم، وذلك بعد الهجرة الى المدينة ورفض اليهود الاعتراف بالدين الجديد وصدّ قريش المسلمين عن المسجد الحرام، حيث لم يعد من خيار لنجاح الإسلام ودخول العرب فيه سوى قتال قريش وغيرها ممن عادى الدين الجديد ليصبح المسجد الحرام بيت مقدس المسلمين ويصبح العرب نواة الأمة الجديدة، وبذلك استجابت النصوص الفردية في ذلك الحين لذلك الموقف الظرفي من الآخر[58].

ولكن العوامل السياسية استمرت في تأكيد الموقف السلبي من الآخر حتى بعد دخول العرب في الإسلام. فقد أتى دور الفتوحات الحربية خارج الجزيرة العربية لتزيد هذا الموقف تعقيداً، إذ يتصل صلة وثيقة بهذا الموقف ما يعتقده كثير من المسلمين أن الفتوحات الحربية في صدر الإسلام كانت لنشر الدين، ومن ثم جاز لديهم قتال الآخرين لمجرد نشر الدين. وهذا اعتقاد يحتاج لإعادة النظر لعدة أسباب.

لا يخفى، أولاً، أن العرب كانوا شعباً محارباً بعضهم آخذٌ برقاب بعض في الجاهلية، فما كانوا ينفكون عن الاحتراب فيما بينهم لو لم توجّه طاقتهم القتالية خارج الجزيرة العربية[59]. ويكفينا دليلاً على ذلك مجرد نظرة سريعة نلقيها على مسرح الأحداث والحروب الأهلية في صدر الإسلام: من حروب الردة والاقتتال لمنع الزكاة، إلى الحرب الأهلية التي استعرت في أواخر العهد الراشدي، إلى الحرب القبلية بين قيس وتغلب، أو مضر وقحطان بتعبير أعم، في سياق حرب ابن الزبير مع الأمويين. فلو ظلّ العرب حبيسي جزيرتهم لهدّدت نزاعاتهم الدين الجديد في مهده.

كما لا يخفى، ثانياً، أن الاعتقاد بأن الفتوحات كانت لنشر الدين ينطوي على اعتقاد آخر بأن الإسلام قد انتشر بالسيف، وهذا باطل دون شك، لان

الإسلام ما انتشر في جنوب شرق آسيا وما وراء الصحراء بافريقيا إلا على أيدي التجار والصوفية وغير ذلك من وسائل الانتشار السلمية. كما أن سكان البلدان المفتوحة لم يكرهوا على الإسلام، فما كان يهم الامبراطورية الأموية منهم سوى الجزية[60]، وما اعتنق كثير منهم الإسلام إلا بعد الفتوحات بقرون طويلة، إذ انتشر الدين بينهم بفعل التعرف عليه بالتدريج وموجات الهجرات العربية اللاحقة، وليس كنتيجة مباشرة للفتوحات نفسها[61].

كذلك لا يمكن، ثالثاً، تجاهل الحقائق التاريخية والدوافع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحرّكة لتأسيس أية امبراطورية. ومن ثم لا يمكن الخلط بين مسار انتشار الدين ومسار بناء الامبراطورية، وان تقاطعا والتبسا في كثير من الأحيان. ولعل خير معين على التمييز بين هذين المسارين ما سجّله التاريخ من الواقعية السياسية للأمويين عندما رفضوا رفع الجزية عمّن أسلم من أهل البلاد المفتوحة في فصل واضح بين الامبراطورية والدين[62].

وهكذا ما كان للإسلام إلا أن ينتشر بزخمه الروحي والأخلاقي الذاتي، كما انتشرت المسيحية من قبله، وبدليل انتشاره في جنوب شرق آسيا وما وراء الصحراء بافريقيا؛ ولم يكن للفتوحات دور حقيقي في نشره في النفوس، بل إنها أدت إلى التعتيم على مكناته الذاتية والى المساهمة في تشكيل موقف المسلمين الاقصائي من الآخرين[63].

ولكن جميع الملابسات، من فتوحات حربية ونصوص فردية، لا يجب أن تحجب عنّا ما يقودنا إليه الاستقراء المقاصدي من موقف القرآن المبدأي من الآخر، وهو الموقف الثابت من إبقاء نصوص التفهّم والتقبّل جنباً إلى جنب مع نصوص الجزم والنبذ والقتال سواءً في الكتاب ككل أو في السُّوَر ذات العلاقة بل حتى داخل الآية، إشارةً إلى الطبيعة الظرفية للنصوص الفردية جميعها وإحالةً إلى المقاصد التي تتجاوزها، كما أوضحنا بالتفصيل في مبحث سابق[64].

6. الإستقراء المقاصدي وسؤال الشأن العام

يبدو في سؤال الشأن العام، وما يتصل به من سجال حول «تطبيق الشريعة» و«العلاقة بين الدين والدولة»، خلط جوهري بين عدد من المفاهيم المتداخلة نحاول أن نضع أيدينا عليه في المسائل الآتية.

1.6 الخلط بين التعبديات وغير التعبديات

لا يمكن أن ينطلق أي تحليل لمفهوم «الشريعة» دون تفرقة بين التعبديات وغير التعبديات. لقد رأينا أعلاه أساسية هذه الثنائية وتجذرها، وكيف لا تنطلق إلا منها مشاريع أبستومولوجية وإصلاحية كبرى مثل مشروع الشاطبي(65). كما رأينا أيضاً أن مرجع هذه الإزدواجية هو إمكانية التعليل من عدمه، فالتعبديات لا تقبل التعليل لطبيعتها الرمزية، حيث الرمز لا ينفك عن المضمون، بالنظر إلى ارتباطها المباشر بمسائل الخلاص الفردي وهوية الأمة. أما غير التعبديات فقابلة للتعليل بالإتفاق.

إن التعبديات، بحكم طبيعتها المذكورة، ليست شأنا عاما، بالمعنى السياسي للشأن العام. فرغم اتصالها الوثيق الذي لا ينكر بالهوية الروحية والرمزية للأمة، فليست شأنا عاما للجماعة السياسية، ما دامت الدولة الوطنية الحديثة تقوم على مبدأ المواطنة لا العقيدة، ولا تتطابق مع الأمة المنتشرة عبر القارات والدول. وهكذا تقتصر علاقة التعبديات بالشأن العام على ضمان ممارستها من قبل الأفراد والجماعات بحرية دون تدخل من السلطة السياسية في فرضها أو الحيلولة دون ممارستها.

وحتى باستقراء التجربة التاريخية للأمة، لم يكن من شأن السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي أحكام التعبديات، من صلاة وصوم وصدقات فردية وحج وحلال وحرام في المأكولات والمشروبات والملبوسات، إذ كانت تخص المسلمين من حيث هم مسلمون وليس من جهة كونهم أفرادا في مجتمع سياسي كان به اليهودي والنصراني والمجوسي والهندوسي، حتى وإن كانت أغلبية المجتمع من المسلمين.

أما غير التعبديات، فهي بلا شك الجانب «العام» من الشريعة بحق، وهي كذلك الجانب «الحضاري»[66] من الإسلام، الذي يصلح أساسا لنظام قانوني يسري على المواطنين دون تمييز.

2.6 الخلط بين الثبوت والدلالة

إذا كانت أحكام الشريعة في غير التعبديات هي ما يتعلق بالشأن العام، فإن هذا لا يعني قابلية جميع نصوص الأحكام في غير التعبديّات لأن تكون قواعد قانونية دون تمييز بين قطعية الدلالة وظنيتها. لقد تحدثنا أعلاه بإسهاب عن إشكالية ظنية النصوص الفردية، وما تنطوي عليه من إجمال وعموم وإطلاق ونسخ، وما أدى إليه التشبث بها من إذكاء للهيب التشدد والتطرف وعرقلة لتجديد الفقه[67]. فهنا يأتي دور الإستقراء المقاصدي في التصدي لسؤال الشأن العام، بأن يزودنا بالدليل المستقل من خارج النصوص الفردية الذي لا يمكن بدونه لأي حكم أن يكتسب صفة القاعدة القانونية، مهما كانت النصوص الفردية المبني عليها. وهذا الدليل هو المقاصد «المنضبطة»، المستنبطة بالإستقراء المقاصدي من النصوص المتضافرة والعلل المطردة[68].

وهكذا فإن ما يُقحَم في مسألة تطبيق الشريعة من أحكام الحدود، مثلاً، ناجم عن خلط بين قطعية الثبوت وقطعية الدلالة. فعلى سبيل المثال، فإن نص حد السرقة، «فاقطعوا أيديهما» (المائدة 38)، قطعي الثبوت، ولكنه أبعد ما يكون عن قطعية الدلالة. ولا نقصد بهذا فقط المسائل الفقهية المعروفة والمتعلقة بهذا النص، فالنص فقهيا ليس قطعيا أبدا إلا في لفظ القطع، ولكن دون القطع كثير من المسائل في كون اليد يمنى أو يسرى؟ وفي شمول اليد للمرفق والمنكب من عدمه؟ وفي الحرز؟ وفي نصاب السرقة نفسها؟[69] فإن مثل هذه المسائل سيصادفنا في كل نص فردي، وهذا، وإن دل على ظنية كل نص فردي على حدة، فإنه سيصرف انتباهنا عن المبدأ العام الذي يسري خلال جميع نصوص غير التعبديات الفردية، وعبر عنه الشاطبي أوضح تعبير عندما وصف النصوص الفردية بـ«آحاد الأدلة» المفتقرة للقطعية[70].

إن القواعد العامة المقاصدية، والتي تصلح دون غيرها لأن تكون أساسا لقواعد قانونية تنظم الشأن العام (أي في غير التعبديات)، لا يمكن بناؤها على النصوص الفردية، ما دام النص الفردي ظنيا بحكم نفس طبيعته ولا يكتسب القطعية إلا بدليل مستقل خارج عن النص نفسه، مستنبط من النصوص المتضافرة والعلل المطردة.

وهكذا كما خرجت التعبديات من دائرة الشأن العام، تخرج منها الظنيات (الأحكام المبنية على النصوص الفردية) في غير التعبديات، وتبقى القطعيات (أي الأحكام المستنبطة من النصوص المتضافرة والعلل المطردة).

3.6 الخلط بين الشريعة والدولة

لا يوجد في التجربة التاريخية للأمة ما يبرر الخلط المستشري في عصرنا الحاضر بين «تطبيق الشريعة» وقيام دولة «متخصصة» لهذا الغرض، أي دولة «دينية». فمهما حاول أنصار هذه الدولة «المتخصصة» تفادي تسميتها بالدولة «الدينية»، فليست غير ذلك ما دامت لا توجد في نظرهم إلّا لتطبيق الدين[71].

أما التجربة التاريخية فليس فيها ما يدل على وجود الدولة الدينية القائمة خصيصاً لتطبيق الشريعة. إن أول أسباب اللبس في هذا الخصوص يتأتّى من القياس الخاطئ على دولة المدينة، وذلك لأن تأسيس دولة المدينة تزامن مع بداية تطبيق الشريعة، فاعتقد البعض أن دولة المدينة كانت دولة دينية أُقيمت حصراً لتطبيق الشريعة. هنا يكمن الخلط بين الشريعة والدولة. ولإزالة هذا الخلط يكفي أن نتساءل: لو كانت هناك في المدينة دولة قائمة قبل الهجرة، فهل كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) سيؤسس دولة أخرى جديدة مختصة بتطبيق الشريعة؟ إن دولة المدينة أسست قبل كل شيء لملء الفراغ السياسي، وبعد ذلك إضطلعت بالعمل بشريعة الإسلام كدستور لهذه الدولة. ولعله من أوضح الدلائل على تأسيس دولة المدينة ككيان يملأ الفراغ السياسي أن «صحيفة المدينة» قد أبرمت بين المهاجرين الجدد والأنصار وفئات من السكان لم تكن من المسلمين، سواء كانوا من اليهود أم من بقايا السكان الوثنيين[72].

أما بعد عصر النبوة، فإن التجربة التاريخية لا تدلنا على أكثر من ممارسة العلماء مهام التشريع (فتوى وقضاء وتصنيفا) واضطلاع الحكام بالسلطة التنفيذية، دون خلط بين الوظيفتين، ودون حاجة لدولة دينية متخصصة في تطبيق الشريعة[73]. وحتى في عصر الخلفاء الراشدين، حيث كان الخلفاء علماء في الوقت نفسه، ولم تكن قد تميزت فئة الفقهاء، فمازال من الممكن التمييز نظريا بين وظيفتي التشريع وادارة الدولة في اجتهادات عمر على سبيل المثال[74].

يبدو أن نهوض العلماء بالمسؤولية التشريعية في ماضي العصور هو كذلك من أبرز الأسباب التي أدّت إلى الخلط بين الشريعة والدولة عند المنادين بتطبيق الشريعة في العصر الحديث. فلما لم يعد من الممكن للعلماء الاضطلاع بالتشريع في الأنظمة السياسية الحديثة، فقد انتهى هؤلاء المنادون إلى ضرورة قيام دولة خصيصاً للاضطلاع بتطبيق الشريعة، ووقعوا بذلك في فخ المناداة بالدولة الشمولية والخلط بين الدين والسياسة[75].

السؤال إذن هو: هل الهدف الشريعة أم الدولة؟ إذا كان الشريعة فيمكن للدولة الوطنية ذات الأغلبية السكانية المسلمة دسترة وتقنين أحكامها القطعية في غير التعبديات، كما عرّفناها أعلاه، بينما يترك للسكان المسلمين حرية العمل بالتعبديات. أما إذا كان الهدف هو الدولة فقد نخشى أن ذلك مجرد برنامج سياسي للإستحواذ على السلطة.

ولكنّ الفصل الوظيفي بين العلماء والحكام في التجربة التاريخية لا يجب أن يؤدي بنُقاد الدولة الدينية إلى خلط من جانبهم من نوع آخر بين الشريعة والدولة، بنفي إمكانية تطبيق القواعد العامة للشريعة، بحجة الفصل بين التشريع والسلطة في غابر الأزمان.

كما أن ما يبدو من عدم الدقة في قولة الماوردي عن الإمامة بأنها «لحراسة الدين وسياسة الدنيا» قد يقتصر على العلاقة بين الخلافة (أي الامبراطورية) والدين، فقد كانت الامبراطورية دوماً بحاجة للدين لتبرير شرعيتها ولم يكن

الدين بحاجة لها[76]، بل إن الفتوحات التي لزمت لتأسيس الامبراطورية قد أدّت إلى التعتيم على مُكنات الدين الذاتية وعلى حقيقة انتشاره بدونها[77]. ولكن قولة الماوردي قد تظل صحيحة في حدود حاجة الشريعة (وهي هنا القطعيات من غير التعبديات) إلى سلطة تشريعية لتقنينها وسلطة تنفيذية لتفعيلها.

إن النفاذ من هذا الخلط المتبادل بين الفريقين ميسور لو تم الاصطلاح على بضعة مبادئ تتلخص، **أولاً**، في أن الدولة الحديثة دولة وطنية تقوم على مبدأ المواطنة ولا توجد خصّيصاً من أجل إقامة دين معيّن[78]؛ ثم، **ثانياً**، في أنه توجد في الشريعة الإسلامية قواعد عامة، في غير التعبديات، متعلقة بالحقوق العامة والعدالة الاجتماعية والمعاملات المالية وسد الذرائع، لا يمكن تجاهلها، لأنها من صلب الشريعة ولا يكتمل الدين إلا بها بالنسبة للمسلمين، ولما قد يكون لها من أبعاد أخلاقية وحضارية بالنسبة لجميع المواطنين، ما دامت مستنبطة بالإستقراء الإقتصادي المنضبط من النصوص المتضافرة والعلل المطردة؛ وكذلك، **ثالثاً**، في أن هذه القواعد يمكن دسترتها ثم تفعيلها وفقا للنظام الدستوري والقانوني القائم، على أنها قواعد دستورية-قانونية محضة، فلا يمكن للسياسيين الخلط بين الدين والسياسة بصددها والمزايدة بخلفيتها الدينية.

إن الدولة هي النظام السياسي الشامل، أي أنها المجتمع من واجهته السياسية، فلا بد أن تتمثل فيها قيم المجتمع ورؤاه السياسية والإقتصادية-الإجتماعية المنبثقة عن رؤياه الكونية التي يشكل الدين رافدا مركزيا من روافدها، خاصة في المجتمعات الإسلامية لما يتميز به الدين الإسلامي من عناية واضحة بالشأن العمومي، حيث لا تقتصر الشريعة على الشق التعبدي وما يعد به من سكينة وخلاص على مستوى الفرد والأمة، بل تقرنه بشق مدني قانوني في غير التعبديات.

أما الإحتجاج بأن الدولة «ماهية مجردة متعالية على حقل الممارسات السياسية والإجتماعية والثقافية»، وبأن الدولة لا ترادف معنى «الأمة» أو «السلطة» أو «المجتمع» فليست ماهية ثقافية[79]، فهو صحيح على مستوى

التجريد الفلسفي وبواعثه معروفة ومحمودة للترفع بالدولة عن الأدلجة بالنظر للتجارب الشمولية. ولكن العلاقة بين الدولة والدين في واقع الأمر ليست بالضرورة تنافرا وتضادا. فمقولة السيادة، مثلا، وهي من أهم خصائص الدولة الحديثة، تجد أصولها في اللاهوت المسيحي، باعتبار الدولة تجسداً للمطلق الديني عند «هيجل» مثلا. وما المسافة التي تقف الدولة الحديثة عندها تجاه الدين سواء حياد إزاء التعددية الدينية. كما أن القيم المؤسسة لهذه الدولة، كحرية الإعتقاد والكرامة الإنسانية والمساواة الإجتماعية، جميعها ذات خلفيات دينية وإن تم التعبير عنها بلغة عقلانية حديثة. فالمعتقدات الدينية لا يمكن أن تحبس في صدور الأفراد ولا تنفذ إلى الشأن العام، فهي لا تغيب أبدا عن الساحة السياسية، وإن كانت على هيئة قيم عمومية **ومسكوتاً عنها** في خطاب السياسة اليومية. ومع ذلك هناك الآن عودة مباشرة وصريحة للمسألة الدينية إلى **دائرة الوعي** السياسي، مما يوصف بـ «الحالة ما بعد العلمانية» إزاء تراجع الإديولوجية التنويرية وتزعزع مفهوم الدولة القومية، مما أفسح المجال لعودة الدين للمجال العمومي لدعم القيم العمومية، شريطة التعبير عن هذه القيم **بلغة العقل العمومي**، وليس باللغة الدينية التقليدية الإقصائية، ودون التضحية بالقيم الحداثية الإيجابية، مثل حرية الإعتقاد والممارسة الدينية ورفض التفرقة على أساسها، أي التعبير عن القيم العمومية في الدين وفق مقتضيات النقاش التداولي الحر[80].

لم تكن العلمانية (في بعدها السياسي) خيارا إديولوجيا بقدر ما كانت حلا إجرائيا براجماتيا للسيطرة على مشكلة الصراعات الدينية[81]. فالعلمانية (في بعدها السياسي) لا تؤول في التحليل الأخير إلى أكثر من مبدأي المساواة والحرية، أي عدم التفرقة بين المواطنين على أساس المعتقد الديني، وعدم الحجر على حرية الإعتقاد والممارسة الدينية. أما ما يقال من أن العلمانية (في بعدها السياسي الإجرائي) معاداة الدين فهو تجاهل للعلاقة المعقدة بين الدولة الحديثة والدين. والدليل على ذلك النموذج الأمريكي الذي توجد فيه العلمانية لحماية التعددية الدينية من تغول الدولة بينما يتمتع فيه الدين بحيوية إجتماعية لا

تنكر. فرغم الفصل في الدستور الأمريكي بين الكنيسة والدولة، فالروح البروتستانتية ما زالت سارية في معظم مناحي المجتمع الأمريكي سواء في التعليم أو الثقافة أو الأخلاق المدنية[82].

كما إن الفصل المطلق بين الدين والشأن العام سيمتد إلى الفصل بين القيم الأخلاقية والفكر السياسي، حالة كون القيم الأخلاقية للمجتمعات العربية-الإسلامية تتعين في الشريعة، في مبادئها المقاصدية وقواعدها العامة. إن الفصل المطلق بين الدين والشأن العام يعني رفض تخليق الحياة العامة، وسيفقد الرؤية الكونية الإسلامية إمكانية المساهمة في الحوار العالمي الدائر حول دور الرؤي الأخلاقية المختلفة في مقاربة الأزمة الوجودية العالمية[83].

أما الفصل بين الدين والسياسة فهو المطلب الذي لا تقوم لأي دولة قائمة بدونه[84]. إنه يعني عمليا «الفصل بين الدين **والسياسيين**»، أي أن الدين، **من ناحية**، ليس سلعة يزايد بها السياسيون، فلا يمكن لأي سياسي أو فئة سياسية المزايدة بالعقائد الدينية أو التعبديات في البرامج السياسية؛ ولا يمكن، **من ناحية أخرى**، إقصاء أي مواطن أو فئة من المجال العمومي أو من التأهل لأعلى المناصب بما فيها رئاسة الدولة بسبب المعتقد الديني أو المذهبي[85]. أما القيم والمبادئ والقواعد المستقاة (في غير التعبديات) من النصوص المتضافرة والعلل المطردة فهي منبثقة عن الرؤية الكونية الإسلامية الحضارية ويجب، كما ذكرنا، دسترتها بحيث تصبح قواعد دستورية لا يمكن المزايدة بخلفيتها التاريخية الدينية.

وقبل أن نفرغ من هذا النقاش السريع لسؤال الشأن العام، لا بد أن نلاحظ أن إخراج التعبديات والأمة من دائرة الشأن العام ليس بالطبع تهويناً من أمرهما بل نأياً بهما عن ملابسات هذا الشأن. لقد أشرنا أعلاه إلى الصلة الوثيقة بين التعبديات والهوية الروحية والرمزية للأمة فكلاهما لا يتعلقان بالجماعة السياسية، مادامت الدولة الوطنية الحديثة تقوم على مبدأ المواطنة لا العقيدة، ولا تتطابق مع الأمة المنتشرة عبر القارات والدول. ولكننا نحذر أن نسرف في التنظير حتى نتجاهل أهمية التعبديات في التأسيس لغير التعبديات، فالأخيرة في

جوهرها مبادئ أخلاقية، أو نغفل عن ضرورة «التعبّد» لـ «التخلّق» أو عن هشاشة «الأخلاق العملية» التي تتبدل مع تبدل البيئة المادية والتقنية[86]. لكن أهمية التعبديات كخلفية روحية لغير التعبديات لا يجب أن تقحم التعبديات في خضم الشأن العام أو تسمح للسياسيين بالمزايدة بها. كما أن مفهوم الدولة الوطنية لا يعني التنصل من مفهوم الأمة، سواءً باعتبارها مجموع الأفراد والجماعات الملتقية في أنحاء المعمورة حول طريقة الحياة الروحية الإسلامية، أو من حيث هي مجموع الدول الوطنية الملتقية حول رؤية أخلاقية (إسلامية) معينة. ولكن مفهوم الأمة لا يجب أن يستخدم أبعد من هذا لمآرب جيوسياسية. لقد سبق أن أشرنا أعلاه إلى الخلط بين الدين والإمبراطورية والتباس الخلافة بالإمبراطورية، ونعود فنؤكد هنا أن الإسلام رسالة وليس إمبراطورية[87].

الباب الثالث

التأويليّة: جدلية الحادث والأزلي

تحدثنا في الباب الأول عن تاريخية القرآن، أو ما وصفناه بـ «تعاقب التنزيل **والتفصيل**» للدلالة على تفاعل الوحي مع الإنسان والزمان والمكان. ولكن تاريخية القرآن، أي حدوث نصوصه الفردية في الزمان والمكان، تثير سؤالين قد يتوقف على الإجابة عليهما مشروع التجديد الفكري بأكمله، وهما **أولاً**: ما هي المنهجية المناسبة لقراءة النصوص الفردية دون تغييب الرؤية التي انبثق عنها الكتاب ككُل؟ **وثانياً**: كيف يمكن التوفيق بين حدوث القرآن في الزمان والمكان وبين إعجازه وقدسيته، أي مصدره الإلهي، الذين يؤمن به كل مسلم؟

إجابةً عن السؤال الأول، لا يمكن لأية منهجية تأويلية أن تتجاهل انقسام النصوص القرآنية بطبيعتها إلى آيات أحكام وآيات أخبار. وكذلك فإن آيات الأحكام تنقسم بدورها إلى ما يخصّ العبادات وما في حكمها (التعبّديّات) وما يتعلّق بالمعاملات وما في حكمها (غير التعبّديّات)، وذلك لعدم قابلية التعبّديّات للتعليل وأهميتها الرمزية وخصوصيتها الثقافية. فلا يمكن لأية منهجية تأويلية فعّالة أن تنطلق إلا من هاتين الثنائيتين: الأحكام/ الأخبار، التعبّديّات/ غير التعبّديّات.

لذلك إقترحنا في الباب الثاني مبدأين لقراءة آيات الأحكام، هما الإجماع «القطعي» في التعبّديّات، والمقاصد «المنضبطة» في غير التعبّديّات، لمحاولة الإجابة عن الأوّل من سؤالينا. ونخصّص الباب اثالث للاشتغال بالسؤال الثاني، الذي نلتمس الإجابة عنه في آيات «الأخبار».

الفصل السابع

«التأويل الرؤيوي»

يوجد في مقابلة نصوص الأحكام ما يُسميه العلماء «نصوص الأخبار» التي لا تتعلق بشؤون التشريع، ونصطلح هنا على تسميتها بـ «نصوص الحكمة».

إن ثنائية «الأحكام» و«الحكمة» يؤكدّها القرآن الكريم نفسه من خلال إشاراته المتكرّرة إلى «الكتاب» و«الحكمة» (مثلاً: البقرة 129، آل عمران 48، النساء 54، المائدة 110).

فرغم أن لفظ «الكتاب» قد يرد في مواضع كثيرة مرادفاً للقرآن نفسه، فإنه إذا اقترن بـ «الحكمة» يكتسب معنى خاصاً، بحيث يكون «الكتاب» و«الحكمة» هما المكوّنان الرئيسان للقرآن. فـ «الحكمة» لا ترد مقرونة بـ «القرآن»، بل تقترن فقط بـ «الكتاب»، فهي و «الكتاب» من ضمن القرآن.

قد يكون «الكتاب» بهذا المعنى الخاص هو «ما كُتِب»، مثل «كُتب عليكم القصاص» و«كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت الوصية» و«كُتب عليكم الصيام» (البقرة 178، 180، 183). أي أن الكتاب بهذا المعنى هو آيات التشريع، أي آيات الأحكام، من تعبّديّات وغير تعبّديّات.

ورغم أن لفظة «الحكمة» من الألفاظ القرآنية المشحونة بطبقات من المفاهيم المتعددة ومختلف الظلال من المعاني المتقاربة[1]، فلعل أقرب المعاني لها، خاصةً إذا وردت مقترنة بـ «الكتاب»، هو «التأويل».

وبذلك تكون ثنائية «الكتاب والحكمة» هي «التشريع والتأويل» أو «الشريعة

والحقيقة»، و«آيات الحكمة» هي «آيات التأويل» باعتبارها تأويلاً للتشريع، وباعتبار قابليتها للتأويل هي نفسها[2].

إنّ تكرار التأكيد في القرآن الكريم على ثنائية «الكتاب والحكمة» قد يستلزم مناهج متميزة لقراءة كل منهما. لقد اقترحنا في الباب السابق أن تُقرأ نصوص «الكتاب» في ضوء الإجماع «المتواتر» و المقاصد «المنضبطة»، ونقترح هنا مقاربة آيات «الحكمة» من خلال «التأويل الرؤيوي».

إن المتأمل في «آيات الحكمة» قد يجدها تنطوي على رؤية «مباشرة»، أو «تلقائية»، أي أنها في نظرتها إلى الوجود والكون تتجاوز «الشيئية» و«الآنية» و«المكانية» و«السببية»[3] وتقيم «علائق مباشرة» بين مفاهيم قد تبدو لنا وكأن لا رابط يربطها. هذه «الرؤية المباشرة» (أو «التلقائية») يمكن أيضاً وصفها بـ «الرؤيةالتأويلية»، بإعتبار مسارها ومنهجها، أو «الرؤيةالرمزية»، باعتبار موضوعها. فإذا وصفنا هذه الرؤية بأنها «رمزية»، فلا يقصد بهذا «الرمزية الأدبية»، لأن «الرؤية الرمزية»، كما هي في القرآن الكريم، ليست، كما يعتقد كثيرون، رمزية «وضعية» أو «اصطلاحية» أو «أدبية»، أي ليست مجرد صور شعرية أو تشبيهات بلاغية، وليست ربطاً تحكميا بين «الرمز» و«المرموز» يُفرض فرضاً بينهما وعليهما دون أية علاقة موضوعية؛ بل هي على العكس من ذلك «رؤية تلقائية» مبنية على «الشفافية الميتافيزيقية»[4] التي تربط الظواهر الطبيعية بأصولها الميتافيزيقية.

وعلى عكس «الرؤية التأويلية»، فإن «الرؤية المادية» (إن جاز وصفها بأنها «رؤية») تنطلق من النظر إلى الأشياء في عزلتها «الوجودية» أو «الشيئية» معزولة عن معانيها الرمزية. فالماء، على سبيل المثال، يبقى من المنظور المادي مادةً مكونة من هيدروجين وأكسجين، دون أي ارتباط بـ «مبدأ» يمثله جوهرياً. أما «الرؤية التأويلية» فليست مجرد تحليل عقلي، فمن ينظر بها إلى الماء «يدرك» «المبدأ» الذي يمثله الماء، بحيث «يرى» الماء مشتملاً على «فعالية ميتافيزيقية»

دون تحليل، لأن «الرؤية» أو «النظر» أو «المعرفة» عند هذا الناظر مترادفات، فهي رؤية «رمزية تلقائية».

إن «الرؤية التأويلية» «معرفة مباشرة»، و«حدس ذوقي»، و«كشف تلقائي»، وهي بالنسبة لكتاب مثل القرآن الكريم نقطة الانطلاق في النظر إلى الوجود والكون، بينما يأتي التحليل العقلي والتجربة المحسوسة، وإن كانت أهميتها لا تنكر، في مستوى آخر مجاله العلاقات العرضية.

إن ما يحول بيننا وبين «الرؤية التأويلية» للوجود ويحصرنا في الوجود المادي هو، بلغةالقرآن الكريم، «غطاء» الغفلة والنسيان، الذي «يعمي القلوب» (ق22، الكهف 28، 101، النحل 108، الحج 46، وغيرها كثير).

إن أول ما يترتب على «الرؤية التأويلية (أو «الرمزية») مبدأ «حضور الغيب في الشهادة» أو مبدأ «تعدّد مراتب الوجود»، مادامت الرمزية تعني بالضرورة أن عالمنا المادي عبارة عن «رموز» أو «مثالات» لـ «ممثولات» في أبعاد وجوديةأخرى. كما يترتب على نفس الرؤية مبدأ «تقابلية مراتب الوجود»، أي «ترامز» موجودات كل مرتبة مع موجودات المراتب المقابلة (ومنها تقابلية «العالم الأصغر»، الإنسان، و«العالم الأكبر»، الكون). وينبثق أيضاً عن نفس الرؤية مبدأ ثالث من مبادئ الرمزية، هو مبدأ «حقيقة الموجودات، كل في مرتبته»، إي أن كل موجود «حقيقي»، **ولكن في مرتبته**، أي أن حقيقته «حقيقة نسبية»؛ بينما تتدرج «الحقائق النسبية» انتهاءً بـ «الحقيقة المطلقة»[5].

فلعلّ من الأدلة على «الرؤية التأويلية» في القرآن الكريم الحضور القوي فيه لمبدأ «تقابلية مراتب الوجود»، فبالإضافة إلى التقابل بين «آيات الكتاب» و«آيات الكون» من جهة، هناك تقابل داخل «آيات الكون» نفسها بين «آيات الأرض» و«آيات السماء» و«آيات النفس» من جهة أخرى، بحيث يصبح الكون بأجمعه هو «القرآن التكويني» في مقابل «القرآن التدويني»[6] يعكس كل منهما الآخر وتنعكس داخل كل منهما مراتب الوجود المتعددة. كذلك «تقابلية الأزواج»[7]

وتقابلية «السماوات السبع» و«الأرضين السبع»[8]، وتقابلية «الأمم» سواء في «الدواب» أو «الطيور» أو «الناس»[9].

وهكذا فإن هناك تقابلاً بين مختلف ظواهر الطبيعة من جهة، وتقابلاً بين الطبيعة ككل والإنسان ومراتب الوجود «السماوية» من جهة أخرى، فهو تقابل أفقي بين موجودات «ما هو أسفل»، ثم تقابل عمودي بين هذه الموجودات وموجودات «ما هو أعلى»، أو بين «ما هو ظاهر» و« ما هو باطن».

إن «الخاصية التوليفية » للغة العربية قد مكّنت القرآن خير تمكين من التعبير عن «تعدد وتقابل مراتب الوجود»، ولعلّه يكفي أن ننظر كيف يستعمل القرآن مصطلحات مثل «السماء » و«الكتاب»، و«أم الكتاب»، لكي ندرك ذلك[10].

بالإضافة إلى الآيات القرآنية الصريحة في «تعدّد وتقابل مراتب الوجود»، وهما المبدآن المنبثقان عن «الرؤية التأويلية»، هناك في القرآن ظاهرة «الإشارات»، والتي قد تكون أعمق وسائل التعبير عن هذه الرؤية والمبادئ المحيلة إليها، وهي قد تبدو أوضح ما يمكن عند «تعدّد الدلالات»، أي ورود نفس المصطلح في سياقات مختلفة بدلالات قد تبدو في الظاهر مختلفة ولكنها في الواقع مرتبطة بعلاقات رمزية جوهرية.

لذلك نجد «الرؤية التأويلية»، وما تنطوي عليه من «تعدد وتقابل مراتب الوجود»، تتخلّل «الإشارات» القرآنية المتعددة إلى المقابلة بين «البحرين»، أي بين «البحر» و«السماء»، أو بين «بحر الأرض» و«بحر السماء». ففي قوله تعالى: «هو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج»[11] قد يكون المعنى الحرفي لـ «البحر العذب الفرات» هو النهر. ولكن لفظ «النهر» يرد في القرآن في مواضع أخرى، وكان يمكن استعماله مع «البحر» في هذا السياق. فإستعمال «البحرين» هنا يدل على معنى أعمق من مجرد إلتقاء الأنهار بالبحار في الجغرافيا الطبيعية. وهذا يتأكد بمجرد أن نتمعّن في التقابل بين «الماء (الملح) الأجاج «وماء المطر «الفرات» (المرسلات27)، الذي يعيدنا إلى «البحر الأول»

(أو «البحر الأعلى») الذي هو «بحر السماء». وكذلك فإن النجوم «تجري» (لقمان 29) فهي «جوارٍ» (التكوير 16) و «تسبح» في «بحر السماء»، مثل ما تجري «الفلك» (إبراهيم 32)، التي هي أيضاً «جوارٍ» (الشورى 32) في «بحر الأرض».

ولكن «بحر السماء» ليس مجرد مقابل لـ «بحر الأرض» في هذا الكون، بل هو انعكاس لـ «عالم سماوي» آخر، فـ «السماء الدنيا» هي مجرد سماء من «السموات». كما إن «مجمع البحرين» (الكهف 60) هو مجمع «السماء والأرض»، بدليل الإشارة إلى «البرزخ» الفاصل بين «البحرين» (الرحمن: 19) و «البرزخ» الفاصل بين «الأحياء» و«الموتى» (المؤمنون 100)، والذي نرى فيه الحوت الميّت يعود إلى الحياة، لولا أن ينسينا الشيطان (الكهف 63). فأحد البحرين» هو «السماء» وهو «عالم الغيب» وهو «الآخرة»، أما «البحر» الآخر فهو «الأرض» وهو «عالم الشهادة» وهو «الحياةالدنيا»، في تدرج من «الأسفل» إلى «الأعلى»، ومن «الكون» إلى «الإنسان»، و من «الظاهر» إلى «الباطن»، ومن «الآن» إلى «الما بعد».

إن «المعرفة الذوقية»، أو «الإدراك المباشر»، أو «الرؤية الرمزية»، التي تحيل إليها هذه «الإشارات»، قد تبدو للناظر سطحياً متناقضةً منطقياً، بسبب ماتنطوي عليه من «مبدأ نفي الغيريّة»، أي كون الشيء شيئاً آخر أو أشياءَ أخرى في نفس الوقت، ولكن ما قد يبدو متناقضاً عند مستوى معين قد لايكون بالضرورة كذلك عند مستوى آخر، لأن مستوى «الإدراك المباشر» يختلف عن مستوى «الإدراك التحليلي»[12].

إن «المعرفة المباشرة» عندما تتأمل الرمز «تخترق» محدّداته المادية والزمانية والمكانية إلى «الجوهر الرمزي» الكامن فيه، فهي لاتدع «العوارض» تُشتّت انتباهها وتشغلها عن النفاذ إلى «الكيفيّة». فـ «الشمس» مثلاً في مادّتها وكثافتها وتحيزّها في المكان لا تحجب عن «الإدراك المباشر» جوهرها المتمثل في نورها ومكانتها بين كواكبها[13].

وهكذا فإن «التفكير الرمزي» لا ينطلق من رموز اصطلاحية، لأن «الرمز» (بالمعنى الميتافيزيقي) «**حقيقة** من مستوى وجودي معيّن متقابلة مع (ومن ثم متداخلة مع) حقيقة من مستوى وجودي آخر». فالرمزية «الموضوعية» (أو «الميتافيزيقية») ليست علاقة مفترضة أو تحكمية أوإختيارية، بل هي كامنة في طبيعة الأشياء نفسها. فالرمز تعبير «مباشر» (وإن كان محدوداً) عن «الحقيقة» التي يرمز لها، بحيث يشكل «وسيلة محسوسة» يؤدي «التأمل» فيها و«التركيز» عليها إلى «الشعور» بتلك الحقيقة الجوهرية، ولكن دون «الخلط» بينهما. فليس أسوأمن الغفلة عن العلاقة الجوهرية والموضوعية بين الرمز والمرموز سوى الغفلة عن فروق المستويات الوجودية التي تفصلهما[14]. وهكذا فإن الشمس والقمر من «آيات» الله ولكن دون خلط بينهما وبين الله (فصلت 37)[15].

إن «اللغة الرمزية»، أو «الرؤية التأويلية»، عندما تدل على «التقابل القياسي» بين مراتب الوجود وتعتمد على الإدراك المباشر»، أو «الإدراك الذوقي»، أو «الإدراك التوحيدي»، فإنّها بعكس «الإدراك التجزيئي» الذي هو الجانب التحليلي من «العقل»[16]. إن «القراءة الرمزية» للوجود أوالكتاب هي «التأويل» الذي هو عودة بالشيء إلى «الأوّل» منه أي إلى بدايته أو أصله؛ والذي هو في نفس الوقت «اعتبار»، أي «عبور»، من «الظاهر»، أي «المثال»، إلى «الباطن»، الذي هو «الممثول»[17]. إن «التأويل» أو «الاعتبار» لايعني إطرّاح «المثال» بمجرد إدراك «الممثول»، بل يؤدي إلى «الإمتثال» لكليهما. فعندما امتثل موسى، عليه السلام، للأمر الإلهي بـ «خلع النعلين» (طه12)، امتثل للأمرين كليهما، الظاهر بخلع نعليه الدنيويين، والباطن بتخلّيه عن الدنيا والآخرة كليهما في حضرة الرحمن[18]. فسواء سلّمنا أم لم نسلّم بـ «الرؤية التأويلية» فإن المعنى الظاهر وما قد يرتّبه من شعائر يبقى سليماً لا مساس به.

إن «الرؤية التأويلية»، للوجود أو للكتاب، قابلة للإنكار بسهولة لمن يريدون إنكارها، لأنها تبقى «رؤية ذاتية» و«تجربة معاشة» لا يمكن ثبوتها إلا بالتجربة الفردية الحية، وهي في رؤيتها للكتاب بالذات **تحاول استعادة نفس**

التجربة التي انبثق عنها النص[19]. إن «الرمزية» كامنة في «المظاهر المباشرة للأشياء»، التي تدرك تلقائياً بالحواس، وليس بالتحليل العقلي. فالرموز، بوجودها في «عالم الحواس»، ترمز مباشرة، بما يمكن وصفه بـ «قياس منعكس»، إلى «عالم السماوات» («الأدنى رمز للأعلى»)، ويتم إدراك هذه الرمزية دون حاجةإلى عبور مرحلة التحليل العقلي. وهكذا فليس من المصادفة أن الشعر والفن أكثر مناسبة للتعبير عن «التجربة الرمزية المباشرة» من النثر الذي يناسب التحليل العقلي[20].

إن تعدد المعاني ليس بالضرورة غموضاً[21]، بل إنما يُسمّى بـ «الغموض» في «النصوص الرؤيوية» قد يكون هو «الإشارة» المقصودة نفسها. إن «التوتّر» و«التجاذب» داخل النص، خاصة بين «الأزواج» و«المثاني»[22]، قد يُكسب النص «هيبة» ويحيطه بـ «رهبة» لعلّها أهم من أي معنى محدّد. إن الحط من قيمة النص، سواء بمحاولة حصره في «معنى منضبط»، أو الاستخفاف به باتهامه بالتناقض، إنما هي محاولات سطحية تغفل عن الأبعاد العميقة لـ «الرؤية الرمزية»[23].

وإذا لم تكن «المعرفة الرمزية» تحليلاً عقلياً، فعلينا أن نتخلّى عن عادة البحث عن «المعنى الواحد»، لأن «الرمز» (والمقصود هنا «الرمز الوجودي»، وليس الأدبي) بطبيعته متعدّد الدلالات بحكم الآفاق اللانهائية التي ينفتح عليها.

إن «الرؤية التأويلية»، أو «الرؤية الإشارية»، قد تبدو أحياناً أكثر وفاءً للظاهر من أي تفسير حرفي، مثل «تأويل» (بل «تفسير «؟») ابن العربي للآية الكريمة ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران 169). فهو هنا يفهم الآية على ظاهرها، أي أن الشهداء «أحياء بيننا»، ولكننا لا نراهم لإنطماس البصيرة فينا. أما كونهم «عند ربهم» فلا ينفي وجودهم بيننا، مثل وجود الملائكة الذين هم «عند ربهم» وحضورهم معنا في نفس الوقت[24]. فهم «أحياء ولكن لا تشعرون» (البقرة 154)[25].

ويتبع ابن العربي نفس المنهج في تأويل الأحاديث النبوية، بل في تأويل شتى مظاهر الوجود. فيقول، مثلاً: «... كان صلى الله عليه وسلم إذا قدم له لبن قال: «اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه، لأنه كان يراه صورة العلم، وقد أمر بطلب الزيادة من العلم»[26]. وكذلك يقول: «..... كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز نفسه للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول: إنه حديث عهد بربه. . . فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه، فدعاه بالحال بذاته فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه. فلولا ما حصلت له من الفائدة الإلهية بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه. فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم»[27]. وكذلك يوجز الشيخ الأكبر فلسفته التأويلية بقوله: «... لما قال عليه السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال لابد من تأويله»[28]. وهكذا يربط بين «الرؤيا» التي هي «خيال» والوجود الذي يعتبره أيضاً ضربا من «الخيال «وما «الصور المحسوسة» فيه إلا «أمثال» بحاجة إلى «تعبير».

مثلما تنطلق «الرؤية التأويلية» من «الشفافية الميتافيزيقية» للظواهر الطبيعية فإنها تجد نفس الشفافية في الحوادث التاريخية. وهكذا تفهم «المعجزة» نتيجة لـ «الإدراك التأويلي» للحدث التاريخي. فهناك أحداث معينة قديتجلّى من التأمل فيها أنها «معجزة» في حد ذاتها، فنجاة بني إسرائيل من فرعون، أو نجاة الرسول وصحابته يوم بدر، «معجزة» بحد ذاتها، تمّ «التركيز» عليها من خلال السرد، فمن يرفض معجزة» فلق البحر» و«المدد الملائكي» يقع في خطر رفض معجزة «النجاة» نفسها، وفي خطر الوقوع فريسة اليأس. وهكذا فإن تقاطع التاريخ والسرد يجعل «المعجزة» معجزتين لكي تنقشع غشاوة **«الأسباب الثانوية»**، ومتى انقشعت هذه الغشاوة فقد زال الفرق بين المعجزتين لأن «الأسباب الثانوية» نفسها ستزول.

ففي عالم ما قبل الحداثة، كانت النظرة مختلفة للتاريخ، الذي لم يكن يُنظر إليه كسلسلة متتالية من الأحداث المختلفة، بل كوسيلة للتعبير عن حقائق

أزلية ثابتة؛ وهكذا قد يعيد التاريخ نفسه، كما هو واضح في قصص القرآن، فالقصص التاريخي ليس معنياً بتفاصيل ما حدث بل بمعنى ما حدث. إن «الفهم التأويلي» لا يخوض في تاريخيّات المسائل، بل يحاول «فهمها ذوقاً»، أي «جملة» دون انخراط في التحليل التاريخي[29].

إن «المعرفة الذوقية المباشرة»، أو «المعرفة الميتافزيقية»، على العكس من «المعرفة التحليلية»، يصحبها «اليقين المباشر»، وهو، وإن كان «يقيناً»؛ فإنه «يقين خاص»، لايمكن التعبير عنه باللغة العادية، ومن ثم يستحيل عرضه على «المعرفة التحليلية»[30].

إن هذا لايعني الغض من قيمة «المعرفة التحليلية» أو «السببية العلمية»، ولكنها تبقى معرفة «غير مباشرة» لاترقى إلى مستوى المعرفة «المباشرة» المتعلقة بـ «طبيعة» الأشياء[31]. إن دراسة الطبيعة والتأمل فيها، التي حضّ عليها القرآن الكريم، هي التي أدّت إلى ازدهار العلوم في الحضارة الإسلامية[32]، حتى أن المنهج التجريبي نفسه قد يكون مديناً في أصوله إلى تلك الحضارة. فالمنهجيةالعلمية الحديثة لاتتعارض بالضرورة مع «الرؤية التأويلية»، إلا إذا أدت الأولى إلى استبعاد الثانيةو نفيها. إن وظيفة «العقل التحليلي» (أو التسبيبي») هو فهم الطبيعة باستعمال «السببية الأفقية»، أو دراسة «الأسباب الأفقية»، على أن يتوقف عند ذلك ولاينكر أن فهم ما وراء الطبيعة، أو الوجود ككل، أي «السببية العمودية»، هو أساساً وظيفة «الرؤية التأويلية». فعلى الرغم من موقف بعض المتكلمين، مثل الأشاعرة، ومحاولتهم إنكار الأسباب الثانوية، فقد نجحت الحضارة الإسلامية في إشباع «الحاجةا لتسببية» بعكس ماحدث في المسيحية عندما أتى العلم الحديث كردة فعل على تعاليم ومواقف الكنيسة[33].

إن فلسفة العلم الحديث، وإن اختلفت مواقف ممثّليها من «السببية» تمسّكاً أو تشكيكاً، تنظر إلى الكون نظرة «بروميثية» مجردةً إياه من أية أبعاد رمزية، ومن ثم تنظر إلى الطبيعة نظرة دنيوية و دونية، أي على أنها عارية عن أية معانٍ قدسية وكأنها ما وجدت إلا للاستغلال بل حتى «الغزو». إن فيزياء «جاليليو»

و«ديكارت» و«نوتن»، باقتصارها على قوانين الحركة الذاتية، قد جرّدت الكون من أبعاده الرمزية واختصرته في معادلات كمّيّة، وهو ما سماه «ماكس فيبر» «نزع الطابع السحري عن العالم»، أي نزع القداسة عنه. إن ميكنة (أومكننة) الكون، واختزال الحقائق في حوادث، والزمن في كمّيّات، قد أدت أيضاً إلى علمنة التاريخ، واختزال الديمومة في الصيرورة[34].

وبينما لا يمكن إنكار الوجاهة المنطقية للنظريات العلمية الكبرى، مثل «الانفجار العظيم» و«النشوء والارتقاء»، حيث لا توجد بدائل عقلانية أقوى منها، فإنها تبقى عند مستوى «الرؤية العلمية»، بالمعنى القاصر، فليس لها أن تتناقض مع «الرؤية التأويلية» التي لا تكبّلها قيود «الزمكان»[35].

إن خلاصة القول في الرؤية التأويلية أنها تعيننا على النظر إلى القرآن نفسه على أنه «تأويل» للكون، أو تأويل لـ «كتاب» الكون، أو، بتعبير آخر، فإن «آيات» القرآن هي تأويل لـ «آيات» الكون، كما قد يفهم من القرآن عندما يطلق إسم «آيات» على مكوناته وعلى مكونات الطبيعة والنفس الإنسانية معاً [36]. ولكن فهم «التأويل القرآني للكون» لن يمكن إلا بإستخدام «الرؤية القرآنية» نفسها التي ينظر بها القرآن للكون. فسواء أردنا فهم «التأويل القرآني للكون»، أو أردنا «تأويل القرآن» نفسه، أو حتى فهم كتب «التفسير التأويلي «للقرآن، فلابد أن تكون لدينا «الرؤية القرآنية» نفسها، أي «الرؤية المباشرة» للوجود، لكي نعيش نفس «التجربة التأويلية»، التي هي عينها «الحكمة»، أو قبس منها[37].

لقد لاحظ بعض العلماء ظاهرة إختلاف طبيعة بعض آيات القرآن عن بعض وعبّروا عن ذلك بأنه «تفاضل آي القرآن»[38]. ولعل علاقة هذه الفكرة بثنائية الأحكام والحكمة ليست بحاجة إلى توضيح. فمن المعروف أن «آيات الأحكام» غير قابلة لـ «التأويل» ويجب تفسيرها على ظاهرها، أي أنها تُفسّر تفسيرا «أحادياً». وحتى لو أشار بعض المؤولين إلى أبعاد رمزيةفي هذه الآيات، فانهم يطلقون على ذلك مصطلح «التطبيق» الذي هو أعم من «التفسير» و«التأويل»، والذي هو مجرد تذكير للقارئ بالعلاقة الأساسية بين القرآن والكون والإنسان

وليس محاولة حقيقية للكشف عن أي معنى رمزي في آيات الأحكام أو لإضافة أي معنى محدد خلاف التفسير الظاهر. أما «آيات الحكمة» فهي نفسها «التأويل».

وبعد أن يُقال كل شيء، تبقى الرؤية التأويلية للوجود هي رؤية المعنى فيه، إذ لا معنى للوجود دون رؤية تأويلية تنفذ إلى كنهه وتجمع شتاته، ولن يمكن لأية رؤية علمية أو فلسفية أن تجد له معنى دون تأويله. إن فقدان هذه الرؤية هو ما يعبرّ عنه القرآن بـ «الغفلة» وإن استحضارها هو ما يصفه القرآن بـ «الذكر». ولعلّ لحظة فقدان هذه الرؤية، ومن ثم الغفلة و «الهبوط»، تمثّلت لدى آدم وزوجه عندما «بدت لهما سوءاتهما» (الأعراف 22، طه 121). قد تكون «رؤية السوءة» هي فقدان الرؤية التأويلية، أي فقدان المعنى.

الفصل الثامن

الجدليات التأويلية

«والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه عليه السلام إلى هذه المرتبة في العطايا فقال «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه مخافة أن يكبه الله في النار». فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع. فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خِلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراها غاية الدرجة. ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم - بما استوجب هذا - «هذه الخلعة من الملك». فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خُلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأممهم من هو بهذه المثابة، عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه إشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص، فيتميز به عن العامي. فاكتفى المبلغون العلوم بهذا»(1).

لقد آثرنا اقتباس هذا النص من ابن العربي بكامله لأنه أقرب ما يكون إلى تقصّي جذور إشكالية التأويل وما نجم عنها من «جدليات تأويلية».

إن جذور هذه الإشكالية تكمن في أعماق لغة الوحي نفسها، خاصةً الوحي القرآني الذي يعتبر نفسه «جميعة» بين «الشريعة» الموسوية و «الحقيقة» المسيحية.

فلا بد لهذا الوحي من أن ينطق بلسان الظاهر ليقيم الشريعة وأن يشير إلى حضور الغائب في الشاهد ليُجلّي الحقيقة.

لذلك سنحاول فيما يأتي قراءة مجموعة من الآيات القرآنية في ضوء «الجدليات التأويلية» القائمة بين عدة أزواج من المفاهيم المتميزة بشدة الاستقطاب والتوتّر الدائم بينها، كمحاولة أوليّة لتحسّس أساسيات الرؤية التأويلية فيما قد يتخلّل هذه الآيات من «الإشارات»[2].

1. الظاهر والباطن ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾

لا يبدو هناك توتّر أشد منه بين الظاهر والباطن. ولكن القرآن الكريم نفسه لا ينأى عن اقتحام لُجج الجدليات الكبرى، إذ يؤكد في أكثر من آية على ثنائية الظاهر والباطن، بل يصف الله سبحانه وتعالى بأنه ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد 3).

في مواجهة وجود «الظاهر»، ما السبيل إلى معرفة «الباطن «؟ لا يبدو، في الرؤية القرآنية، من سبيل إلى الباطن إلا من خلال الظاهر، أو حتى من وجود للباطن إلا في الظاهر نفسه. ومن هنا يأتي تحذير القرآن: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» (الروم 7). فجدلية الظاهر والباطن تكمن في أن الظاهر لا يستغرق الحقيقة بل هو مجرد مظهرٍ لها، ولكنه، باعتباره «نقيضة» لها، في تجاذب أزلي معها.

وهنا أيضاً تكمن نقطة انطلاق الرؤية التأويلية التي ترى في الظاهر حضوراً للباطن. فلعلّ الآية المذكورة من أوضح الشواهد على هذه الرؤية.

فـ «الظاهر» هنا «**من**» الحياة الدنيا أي أنه «بعض» الحياة الدنيا وليس كلها، إذ إن «الآخرة» هي الجانب «الآخر» من هذه الحياة الدنيا **نفسها**، ولكنهم عن هذا الجانب «غافلون». فـ «الآخرة» هنا **ليست مجرد بُعد زمني** بل هي حاضرة في الحياة الدنيا[3]. فالباطن موجود في الظاهر ولكن «الغفلة» هي التي تعمينا عن رؤيته. فالله سبحانه وتعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام 103)

ليس لأنه غير موجود في محيط رؤية الأبصار، ولكن الأبصار نفسها قد أعمتها الغفلة، أو قُل ﴿تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ (الحج 46)، فـ «نحن أقرب إليه ولكن لا تبصرون» (الواقعة 85). فالباطن موجود ماثل في الظاهر لولا «الغطاء» الذي لو كُشف لارتدّ البصر حديداً (ق 22).

أما السبيل إلى معرفة الباطن فهو الظاهر نفسه، أو، بتعبير آخر، هو الحسّ. وهكذا يتضح معنى «الغفلة» و«الغطاء» و«الحجاب»، فهو «العقل» وليس الحسّ. فالعقل، أو المقولات التي لا نستطيع التفكير بدونها، هي التي تمنع الأبصار من رؤية الظاهر على حقيقته وما يكمن فيه من الباطن. فلو كان الحسّ حراً لا يقيّده العقل لرأى الحقيقة في الوجود والباطن في الظاهر. ولكن العقل، بما جُبل عليه من مقولات الزمان والمكان والعلّيّة والماهية، وغيرها من «الأسباب»، يحبس الحسّ في الظاهر[4].

ولما كانت «الظاهر والباطن» هي الجدلية الكبرى، فإن جميع الجدليات الأخرى التي نذكرها فيما يلي ترجع إليها بصورة أو أخرى، فما «التشبيه والتنزيه» و«الغياب والتجلّي» و«الخيال والحق»، وغيرها، إلا متولدة عن هذه الجدلية الأم.

2. التشبيه والتنزيه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾

إن أشهر آيات التنزيه، «ليس كمثله شيء» (الشورى 11)، مازالت جامعة بين النفي والإثبات، إذ أتبعت النفي بالإثبات: «وهو السميع البصير»[5]؛ فهي «أصل في التنزيه لأهله، وأصل في التشبيه لأهله»[6]؛ إذ إن الكتاب الكريم نفسه «يُصرّ» على هذه الجدلية ولا يقضي أبداً لأحد طرفيها على الآخر كشأنه في كل «آيات التأويل». فهذه «الجدلية القرآنية»، إن جاز التعبير، نتاج طبيعي للتوتر بين الخطاب الموجّه للكافة والرؤية التأويلية التي يتدفّق منها.

والتنزيه بالعقل، أما التشبيه فبـ «الشهود»[7]. فرغم أن تنزيه الله سبحانه

وتعالى بالعقل ممكن، فإن معرفة ذاته مجردةً عن صفاتها ليست ممكنة، فالذات الإلهية «غيبٌ مطلق» لا دلالة عليه إلا بالصفات الإلهية. ولكن صفات الله، أو أسماءه التي وصف بها نفسه، لا تُدرك إلا من جهة وجودها في العالم، «فعلم الناس بالله مستمد من علمهم بالعالم»[8]. و «ما وصل إلينا إسم تسمّى به إلا وجدنا معنى ذلك الإسم وروحه في العالم»[9]، فكما أن الأسماء الإلهية قد وردت بالقرآن الكريم، فإن تأكيدها ممكن بالإستقراء من صفات الوجود والعالم. أما الله الأحد، الله الصمد، فيعلو على الأسماء والصفات منزّهاً عن الماهية؛ فهو واجب الوجود المطلق، لا تدركه الأبصار ولا العقول[10].

3. الغياب والتجلّي ﴿وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾

سنفترض، لغرض نقاشنا الحالي، أن في كل دينٍ من الأديان بُعدين: شرعي وتأويلي، لغةٌ و «حقيقة»، دنيوي وغيبي[11]. كما سنفترض أن هذه الثنائية تقتضيها طبيعة الدين نفسه بموجب تطلّعاته الروحية الغيبية. فلما كانت اللغة الإنسانية قاصرة عن الإحاطة بعالم الغيب فلا مفر من الاستعانة عليها بالتأويل.

البعد «الشرعي»، أو «الظاهري»، من الدين تحكمه الاعتبارات الذرائعيّة التي تضمن تقبّل الدين من العامّة، فلابد لهذا البعد أن يكون إقصائياً، لأن الإقرار الصريح بشرعية الأديان الأخرى قد يفقد الدين رسالته الخلاصية لدى عامة أتباعه.

من هنا يتّضح أن أي حوارٍ مجدٍ بين الأديان، أو حتى بين طوائف أو مذاهب كل دين، وأي فهم وتقبّل حقيقي في هذا الصدد، لا يمكن أن يتم على المستوى الشرعي. إن أقصى ما يمكن تحقيقه على هذا المستوى هو «التسامح»، الذي لا تُنكر قيمته كإنجاز إنساني، ولكنه لا ينطوي بالضرورة على «الفهم» و«التقبّل».

إن الحوار على المستوى الشرعي قد يشوبه في بعض الأحيان الافتعال،

حتى لو خلُصت النوايا وغابت الدوافع الآنية، لأن إقصاء الآخر سبب أساس من الأسباب التي توجد من أجلها القراءة الظاهرية للنصوص الشرعية. فقد لا يثمر الحوار في هذا المنطرد أكثر كثيراً من التعميمات التي تظل غير كافية، ما توقفت دون الفهم العميق والتقبّل.

ولكننا قبل أن نمضي أبعد من ذلك، لابُد أن نؤكّد أن صعوبة التفاهم والتقبّل على المستوى الشرعي لا تعني أبداً التقليل من أهمية الشريعة والشعائر والعبادات. إن المقصود هو ضرورة التعمق في فهم البعد الشرعي للدين للتمكن من الوصول إلى جوهره التأويلي، وليس الاستغناء عن هذا البعد بأي حال من الأحول. فلا توجد إلى «الحقيقة» ذريعة سوى الشريعة، «فكل باب دونها مسدود - ومن أتى من غيرها مردود»، على قول الراجز، فهي موضوع التأويل والسبيل إليه[12].

والآن نحاول فيما يأتي التدليل على أهمية البعد التأويلي في الحوار والفهم والتقبل بالاستشهاد بما يمكن الاصطلاح على تسميته بـ «عقيدة التجليات الإلهية». لعلّ هذه العقيدة شاهد بليغ على أن الحوار الفعال بين الأديان قد يتحقق على المستوى التأويلي، وأن أية محاولة لفهمٍ بمعنى الكلمة، وأي سعيٍ جادّ لتقبّلٍ صادق، قد يستحيل دونه. فهذه العقيدة نتاج طبيعي لـ «الرؤية التأويلية» التي تسود البعد التأويلي للدين، ومفادها تأويل الحياة والكون في ضوء «الحضور» أو «التجلّي» الإلهي فيهما[13].

والتجلّي الكامل، كما يحدثنا القرآن الكريم، غير ممكن عادةً في الحياة الدنيا (الأعراف 143: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[14]. أما التجلّي ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾[15] (الشورى 51) فيسري في الكون بأسره (البقرة 115: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾)[16]، وإن كان هذا التجلّي، أو الحضور، ليس بنفس الوضوح لجميع المخلوقين.

وكما أن التجلّي ليس بنفس الجلاء لجميع المخلوقات، فهو ليس بنفس

الدرجة فيهم جميعاً، بل يكون في كل موجود بحسب استعداده[17]. فهو على مراتب أعلاها مرتبة الأنبياء، «كلمات» الله[18]، وفقاً لعقيدة التجليات الإلهية.

فمن وجهة النظر التأويلية، لعلّ عقيدة التجليات الإلهية، ومبدأ التدرّج في منازل التجلّي، وفي أسفلها أبسط الموجودات وفي أعلاها الأنبياء، هي ما يفسّر الصفات الإلهيّة التي تسبغها الأديان والمذاهب «التشبيهية» على الأنبياء و الأولياء والقديسين[19]. ففي مثل هذه الأديان والمذاهب، رغم حضور التوحيد صراحةً أو ضمناً، لا يكون التأكيد على التنزيه بل على الحضور الإلهي في الكون والحياة والإنسان، خاصةً في الأنبياء والأولياء والقديسين[20]. فالمقارنة بين الأديان والمذاهب في هذا السياق لا يجب أن تكون بين التوحيد والشرك بل بين التنزيه والتشبيه.

ولعلّ هذه العقيدة تُفسّر أيضاً ما ورد في القرآن من قدرات للمسيح ليست سوى **القدرات الإلهية** نفسها، كالخلق وإحياء الموتى (آل عمران 49: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾؛ انظر أيضاً: المائدة 110).

فخلق الطير وإحياء الموتى، رغم إعجازها الذي لا يضاهيه إعجاز، مازالت محدودة الجدوى بزمن معين وشهود معينين، ولكنها قد تكون «إشارات» إلى «المعجزة الكبرى» التي لا يحدها زمان ولا مكان، وهي التجلي الإلهي الذي بلغ أكمل صورة في المسيح باعتباره أحد الأنبياء، أو أحد أفراد «الإنسان الكامل»، كما يُسمّون عند حكماء التأويل[21].

فمثلما قد يساعدنا مبدأ «التجليات الإلهية» في فهم إشكالية الصفات الإلهية للأنبياء والأولياء في الأديان والمذاهب «التشبيهية»، فقد يفيدنا أيضاً في إدراك مغزى المعجزة في القرآن عموماً وفيما يتعلق بالمسيح خصوصاً. فالمعجزة الحقة قد تكون التجلّي، بينما قد تكون المعجزات الخارقة للنواميس الدنيوية إشارات إلى تلك المعجزة الكبرى يُراد منها **إزاحة حجاب الأسباب الثانوية**.

فمولد المسيح من وجهة النظر القرآنية معجزة في حد ذاته؛ أولاً لأن كل ميلاد في هذه الحياة تجلٍّ ومن ثم معجزة، وثانياً لأن مرتبة التجلّي في «كلمات الله» معجزة كبرى. أما الخوارق المحيطة بمولد المسيح فهي لجذب النظر وتركيزه في المعجزة الكبرى (مريم 16 - 33).

وفي «رفع» المسيح (النساء 158، آل عمران 55) لا يختلف القرآن جوهرياً عن الرواية الانجيلية في قيامته، لأن القيامة مقدمة حتمية للرفع. فهو، في الرواية الانجيلية، لم يرفع مباشرة بعد موته بل دُفن، فجاءت القيامة لتأكيد رفعه. ومعجزة الرفع، مثل معجزة الميلاد، قد تكون للإشارة إلى أن الموت (مثله في ذلك مثل الميلاد من أبٍ وأمّ) مجرد سبب من الأسباب الثانوية، ومن ثمّ الإحالة (بعد معجزة الميلاد) إلى معجزة الخلود.

وهكذا فإن ميلاد المسيح ورفعه يخرقان «الدائرة المغلقة»، التي تبدأ من رحم الأم وتنتهي في القبر. فلو رفع غطاء الأسباب الثانوية لأصبح الميلاد «هبوطاً» إلى الحياة الدنيا، **وما الأب إلا من الأسباب الثانوية**(22)، ولأصبح الموت «رفعاً» إلى الحياة الآخرة وما العظام الرميم إلّا لإغلاق دائرة الظواهر الدنيوية.

إن تقاطع التاريخ والسرد يُحوّل المعجزة الكبرى، معجزة «التجلي»، إلى واقعة خارقة للأسباب الثانوية لكي تنقشع غشاوة هذه الأسباب، ومتى انقشعت زال الفرق بين «المعجزتين» بزوال الأسباب الثانوية.

فالمعجزات المحيطة بالمسيح، سواء ولادته أم قدرته على الخلق وإحياء الموتى أو قيامته، والتي تبقى معجزات محدودة بزمن معين وشهود معينين، لعلّها إشارات وإحالات إلى المعجزات التي لا يحدّها زمان أو مكان: معجزات الوجود، والخلود، ومعجزة التجلّي الكبرى.

وفي سياق الإشارات القرآنية إلى معجزات المسيح كمظاهر للتجلّيات الإلهية، يسترعي النظر كذلك مائدته مع حواريّيه التي وُصفت بأنها «عيد»

(المائدة 114). وهذا ما جعل بعض المفسرين يقولون إن إسناد العيد للمائدة «إسناد مجازي»، أي أن المائدة نفسها ليست عيداً، «وإنما العيد اليوم الموافق ليوم نزولها من كل سنة» يتذكرون نزولها فيه. ولكن المفسرين أنفسهم يستدركون فيقولون إن هذا «العيد» الذي افترضوه «غير معروف عند النصارى»، فليس لديهم عيد يُسمّى «عيد المائدة «! وهكذا يعودون فيفترضون أنه عيد الفصح، لأن المسيح «أكل مع الحواريين على مائدة ليلة عيد الفصح»، أي العشاء الأخير المذكور في الأناجيل. وهكذا ينتهي المفسرون إلى أن معنى كون المائدة عيداً لعلّه «أنها صيرّت يوم الفصح عيداً في المسيحية كما كان عيداً في اليهودية[23]».

لعلّ هذا التخريج يحمّل صفة «عيد» فوق ما تحتمل، بربطها بعيد الفصح، بينما الآية قد خصّت بها المائدة. فربّما تكون المائدة، فعلاً كما وصفتها الآية على لسان المسيح، هي نفسها عيد لا ينقطع («**لأوّلنا وآخرنا**»)، لأنها «مائدة من السماء» لا تفتأ تتنزّل كلما طُلبت، فهي إشارة إلى شعيرة «القربان المقدس» التي ما تفتأ تمارس عبر القرون والتي تقوم على عقيدة» «الاستحالة»، التي هي تعبير عن تجلّي الطبيعة السماوية («مائدة من السماء») في الوجود الأرضي للمسيح[24].

ومن هذه الرؤية قد تمكن كذلك مقاربة مسألة صلب المسيح، فهي بالنسبة للمسيحيين ليست مجرد مسألة تاريخية قابلة للبرهان أو الدحض بل حجر الأساس في المسيحية، فلا يوجد مسيحي ينكر الصلب أو يرفض علامة الصليب. ولكن القرآن قد يُفهم منه إنكار واقعة الصلب لو قرأنا آيتي النساء (157-158) دون تأويل: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾. إن عقيدة «التجليات الإلهية» قد تسعفنا في مقاربة هذا الإشكال. فهذه العقيدة تتضمّن مبدأ الازدواج في كل ما في الكون والحياة، بحيث يُنظر إلى كل مخلوق «حادث» على أنه «تجلٍّ» في نفس الوقت، ولا يصدق هذا على أحد مثلما يصدق على

الرسل والأنبياء الذين هم «كلمات الله». ومن ثمّ يستحيل القول بأن «التجلّي الإلهي» في «المسيح»، من حيث هو «المسيح» و«رسول الله»، قد قُتِل أو يمكن قتله من حيث المبدأ، أما الجانب البشري منه فيخضع لما تخضع له كل طبيعة بشرية، وهكذا «شُبّه لهم» لأنهم رأوا جسداً بشرياً على الصليب فخلطوا بينه وبين «التجلّي الإلهي» في «المسيح» الذي رفعه الله إليه[25].

ومن هنا قد يأتي المغزى العميق لجملة «وما قتلوه يقيناً»، لأن اليقين هنا غير وارد مادام هناك جوهرٌ فيه لم يُقتل، فـ ﴿ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، ونحن نحسبهم أمواتاً، مازالوا أحياء (البقرة 154).

إن جدلية الغياب والتجلّي، ومن ثم إشكالية العلاقة بين الجانبين الإنساني والإلهي في «كلمات» الله، منشؤها استحالة الحضور الكامل، أو التجلّي الكلّي، إلّا ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ (الشورى 51)، فقد أصبح الحجاب هو التجلّي والغياب في الوقت نفسه. ولعلّ أفضل تشبيه لذلك هو الزجاج الملوّن. فالنور الذي لا لون له قد تجلّى في الزجاج الملّون ولولاه ما ظهر، ولكن الزجاج الملّون أصبح حجاباً، لأنه حجب حقيقة النور الذي لا لون له[26]

ومن الأمثلة الشهيرة الأخرى في هذا السياق مثال المرآة، إذ إن الناظر إليها يرى صورته فيخلط بينها وبين ذاته، كما أنه يغفل عن المرآة نفسها وما رأى الصورة إلا فيها، أما إذا ذكر المرآة فإنه يغفل عن الصورة: «إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت صورتك إلّا فيها». فكما استحال علينا أن نرى أنفسنا إلا في المرآة، استحال علينا أن نرى الحق إلا في المرآة الكبرى وهي العالم، لأن «الحق مرآة الخلق، كذلك الخلق مرآة الحق»[27]. فالمرآة مُظهِرة وحاجبة: صورنا في المرآة هي صورنا وليست صورنا لتبعيتها للمرآة من حيث الحجم والقرب والبعد وغير ذلك، فالصورة في المرآة لا تقوم في المرآة ولكنها ليست خارج المرآة؛ فصورتك في المرآة حجاب على صورتك. وهكذا فالوجود «حضور مرآتيّ» أي «حضور لغياب»[28]. فمن «نظر إلى صورة شكل المرآة، في الاستدارة والطول والعمق والقعر والصقالة وغيرها، لم ير

الصورة؛ ومن رأى الصورة تغيب عنه المرآة، حيث تغيب هذه في هذه، كما تظهر هذه في هذه، ويحجب بعضهما بعضاً. فالحجب هو الإمكانية الوحيدة لتحقّق الصورة، بل **الحجاب عين الصورة التي يتجلّى فيها ويخاطب منها**، والعين لا تقع إلا على الحجاب»[29].

ومن الأمثلة الأخرى المعروفة في هذا الصدد مثال الظل[30]، وأيضاً مثال الماء والجليد: «فمن رأى الجليد لم ير الماء، فإن رأى الماء لم يرى الجليد»، فيُحجب الظاهر في المظهر أو يُحجب المظهر في الظاهر[31]. وكذلك مثال العلاقة بين الواحد العددي وبقية الأعداد[32].

فلعلّ مبلغ القول، وأقصى ما يمكن أن تجود به اللغة، أنّ «الحق تعالى إذا تجلّى بصورة استترت الصورة، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة. فإذا تجلّى بصورة للعارف رآه العارف ولم ير الصورة مع أنه لم ير إلا الصورة، وإذا استتر بصورة عن الغافل فإنه يرى الصورة ولم يره سبحانه مع أنه رائيه. وهذا من العجائب: يظهر الخلق فيُرى ولا يُرى، ويبطُن الحق فيُرى ولا يُرى، وكل ذلك في حين واحد»[33].

ومن نافلة القول أنْ شتّان بين التجلّي والحلول. فالحلول مستبعد في التصوّر القرآني، ولا يمكن الخلط بينه وبين التجلّي إلا عن قصور إدراك. وذلك لأن الحلول يقصد به التجلّي الكلّي في مخلوق بعينه، بينما التجلّي الكلّي، كما ذكرنا، مستحيل في الخطاب القرآني، وكذلك يستحيل قصر التجلّي على مخلوق أو مخلوقات معيّنة، لأن التجلّي ما هو إلا فعل الخلق نفسه فامتنع أن يقتصر على مخلوق دون آخر؛ وإنما يكمن الفرق بين المخلوقات في درجة استعدادها لتلقي التجلي[34]. كما يجب دائماً التأكيد على أن المقصود بالتجلّي تجلّي الأسماء والصفات وليس الذات، فالذات الإلهية المطلقة غيب مطلق منزه لا يقع فيها التجلّي أبداً[35].

4. الزمان والأزل ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

«تجديد الخلق» لازمة من لوازم «التجلّي». فالتجلّي في ديمومته الأزلية هو «تجديد الخلق في كل أناة»، وهو جميعة نقيضتي الحدوث والقدم. فالزمان والمكان، كما أسلفنا، مقولات عقلية أولية تستوجب الحدوث، ولكنها ليس مطلقة، بل تقوم «الرؤية العلمية»[36] نفسها على إفتراض نسبيتها، مما يفترض القدم. ولا سبيل إلى الجمع بين الحدوث والقدم إلّا بتجديد الخلق.

وهكذا فإن القرآن الكريم، في آية فريدة من «آيات التأويل»، وهي «كل يوم هو في شان» (الرحمن 30)، يشير إلى تجديد الخلق كل يوم، أي في كل أناة، في كل لمحة ونَفَس. فالله، في المفهوم القرآني، ما «خلق العالم وإستراح» («لا تأخذه سنة ولا نوم»، البقرة 255)، بل خلقه وما انفكّ يخلقه. فالخلق ليس إيجاداً من عدم تمّ في الماضي، بل حركة أزلية دائبة تتجاوز نسبيّات الزمان والمكان، وسلسلة لا تنقطع من التجليات، كلما ظهرت منها صورة غابت الأخرى. ف «الحدوث» ليس تواجداً عن عدم، بل هو «ظهور» في صورة[37].

إنّ «الإنفجار العظيم» و«النشوء والارتقاء» نظريات علمية، وكونها «نظريات علمية» يعني وجاهتها المنطقية حيث لا بدائل عقلانية أقوى منها، ولكنها تبقى عند مستوى «الرؤية العلمية» ولاتتناقض بالضرورة مع «الرؤية التأويلية» التي لا تكبّلها قيود «الزمان» و«المكان»[38].

5. الخيال والحق ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾

في قوله تعالى ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ (الروم 23) يشير ذكر «النهار» في سياق النوم التساؤل عما إذا كان هناك سبب لا ندركه وراء ما قد يبدو للناظر السطحي كما لو كان إستطراداً غير مفهوم[39]. ولكن الآية لو فُسّرت «تأويلياً» لربّما كانت تشير إلى أن «منام النهار» هو ما نسميه «اليقظة»، مما يذكرنا بالخبر المشهور «الناس نيام فإذا ماتوا إنتبهوا»، وبذلك نكون في «منام»

طيلة الحياة الدنيا **ليلاً أو نهاراً**، ويكون الوجود حلماً أو خيالاً لا بد من «تأويله» للظفر بحقيقته، أي تأويل «الصور» التي تظهر فيه والرجوع بها إلى معانيها الأصلية[40].

وكذلك الآيات التي تصف الدنيا بأنها «لعب ولهو» (الأنعام 32، محمد 36، الحديد 20، العنكبوت 64)، فهي تعني «تفسيرياً» زائلية الحياة الدنيا، ولكنها تشير «تأويلياً» إلى أن هذه الزائلية ليست لاحقة لها أو طارئة عليها بل هي في صلبها الآن وفي كل وقت، أي أنها «خيال»، أو، بتعبير آخر، ليست حقاً مطلقاً[41].

لقد فهم أكثر المفسّرين هذه الآيات بالمعنى القريب (أي أن الحياة الدنيا زائلة ووجوب للاستعداد للحياة الآخرة) فأشكل عليهم قصر الحياة على اللعب واللهو بينما «الأعمال الحاصلة في الحياة كثيرة منها اللعب واللهو ومنها غير»، ووصفوه بـ «القصر الادّعائي» كأسلوب من أساليب المبالغة البلاغيّة[42]. ولكن الآيات قد لا تنحصر في هذا المعنى المباشر، بل قد ترمي إلى أبعد من ذلك، وهو نسبية حقيقة ما تحصرنا فيه مقولاتنا العقلية، فهو «لعب ولهو» أي ليس بحقٍ مطلق. والإشارة التي نحتجَ بها هنا هي عين ما شدّ انتباه المفسرين في هذه الآيات، أي قصر الحياة على اللعب واللهو دون ما تزخر به الحياة من مظاهر أخرى.

ولكن المقابلة بين الحق والخيال ليست بين الحق والباطل، فالخيال هنا ليس بمعنى الباطل. لأن الخيال مهما ابتعد عن الحق فمازال ينطوي على عنصر منه، لأنه انعكاس له، مهما ضعف هذا الانعكاس وبَهُت. فالخيال ليس باطلاً ولكنه في الوقت نفسه ليس حقاً مطلقاً. وهكذا يؤكد القرآن الكريم أن الحياة الدنيا، وإن كانت لعباً ولهواً في حدّ ذاتها، فإنها ما خُلقت بغرض اللعب واللهو (﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾، الأنبياء 16، الدخان 38).

كما أن الخيال بالمعنى المشار إليه ليس بالضرورة وهماً، وحتى إن كان وهماً

فهو «وهم موضوعي» غير ذاتي. فالخيال بهذا المعنى هو «الحقيقة»، أي «حقيقة» الوجود، فهو أكثر «حقيقيّة» من الوجود السطحي الذي نظنه حقيقة. فهو، وإن كان حلماً، يستمدّ حقيقته من كونه رمزاً للحقيقة المطلقة و إحالةً إليها[43].

6. الخلق والأمر ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾

جدلية الخلق والأمر، أو سؤال «الحرية»، هي، كبقية الجدليات المذكورة، ليست من الأسئلة التي تُثار بحثاً عن الأجوبة الحاسمة، بل للتأكيد على التوترات الكامنة في الرؤية التأويليّة.

إن مسألة التخيير والتسيير قديمة قدم علم الكلام، وتعود إلى القرآن الكريم نفسه، الذي لا نحتاج لكثير بيان لإثبات نأيه عن الحلول السهلة في هذه الجدلية، و إثارته لغيرها من السؤالات الشائكة، للتأكيد على تجاذبات الوجود.

يؤكدّ القرآن الكريم أن لله «الخلق والأمر» (الأعراف 54)، وأن الله «يدبّر الأمر»، (يونس 10)، فلا يترك مجالاً للشك في الحضور الإلهي في الكون والحياة. ولكن الكتاب الكريم نفسه يؤكد في عديد المواضع الأخرى على المسؤولية والجزاء (﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾، القيامة 14-15).

وهكذا يكون التوتّر بين «السبب الكلّي» و«الأسباب الخاصة»، شأنه شأن جميع التوتّرات بين الظاهر والباطن، والغياب والتجلّي، والخيال والحق. فالأسباب الخاصة مقولة من مقولات العقل الأولية التي جُبِل عليها، ولا سبيل إلى التواجد في عالم الظاهر والغياب والخيال بغيرها[44]. ولكن «السبب الكُلّي»، يبقى دائماً هناك، لأن «له الخلق والأمر» وهو الذي «يدبّر الأمر». فالأسباب «حجب» تنتمي إلى عالم «الظاهر»، فهي تنتسب إلى «الخلق»، في مواجهة «الحق»[45].

ولكن القرآن لا يخلو من ومضات قد تنير سبيلنا إلى «فهم» الإشكال «ذوقاً»، إن لم نستوعبه عقلاً. فعندما يخاطب الله رسوله قائلاً: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ

رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال 17)، فإن الإرادة الإنسانية قد تماهت هنا مع الضرورة الإلهية؛ إذ إن الفرد، باعتبار خلقه في الأصل تجلياً من تجليات الحق، سيجد نفسه ومن ثم يجد ربّه، أي سيعرف نفسه فيعرف ربّه[46]، إذا أدرك سرّ وجوده ومعنى حياته، وأصبح من الذين إذا أرادوا أراد[47]. فالرسول الذي «رمى» لم يكن مسلوب الحرية بل تماهى مع الإرادة الإلهية فبلغ مرتبة الحرية المطلقة[48].

فلعل إشكالية الخلق والأمر راجعة إلى العيب القديم في عقولنا عندما نحاول إقحام منطق العقل الخالص في مثل هذه المسائل، فهنا قد يضيق العقل عن أن يتصوّر إلهاً خالقاً غير آمر. ولكن الإقرار بـ «الأمر» لا يجب أن ينفي بالضرورة أن «الأمر» قد يكون قديماً وقد يكون حادثاً، وأنه عندما يكون حادثاً فهو نتاج تماهي الإرادتين الإلهية والإنسانية[49].

7. الجبار والودود ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾

عادة ما تقسّم الأسماء الإلهية إلى أسماء ذات وأسماء صفات. فمن أسماء الذات: الله، والحق، والنور. وتقسّم أسماء الصفات بدورها إلى أسماء جمال (ومنها: الرحيم، السلام، الكريم)، وأسماء جلال (ومنها: العزيز، المهيمن، المتكبر)، وأسماء كمال (ومنها: العظيم، الحكيم، القدوس)[50].

ولما كانت الأسماء الالهية، أو الأسماء الحسنى، كما يصفها القرآن (الأعراف 180، الإسراء 110، طه 8، الحشر 24)، مبادئ للوجود، أي تجليات إلهية تتعين بالتدريج في شتى مظاهر الكون[51]، فمن الطبيعي أن تنطوي فيما بينها على كافة التوترات التي تنتاب الوجود، ولعل أوضح أمثلتها التوتر الدائب بين أسماء الجمال وأسماء الجلال. فالإسمان اللذان استهللنا بهما هذا المطلب: الجبار (الحشر 23)، والودود (البروج 14)، يعبران بوضوح لا مزيد عليه عن التوتر الأبدي بين قوى الجبروت والجلال من جهة ومظاهر الرحمة والجمال من جهة أخرى. إن الجلال والجمال يبدوان في الرؤية القرآنية مبدأين

كونيين كلاهما مطلق في مستواه الوجودي، ولا يمكن التوفيق بينهما بالعقل المجرّد: «يُعذّب من يشاء ويرحم من يشاء» (العنكبوت 21)، «قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء» (الأعراف 156). فالتجاذب الأزلي بين هذين المبدأين ليس إشكالية أثارها القرآن لكي نطالبه بحلّها، بل هي جدلية ميتافيزيقية يطرحها القرآن كما هي.

الإستجابة الإنسانية للأسماء الألهية ومظاهرها الكونية تتخذ في الرؤية القرآنية صورتين أساسيتين: الخوف كردة فعل لمظاهر الجمال، والطمع كانفعال لتجليات الجمال (الأعراف 56، 205، الرعد 12، الروم 24، السجدة 16). ففي مواجهة ما في الكون من مظاهر القوة والجبروت والرهبة والغموض، التي يمثل لها القرآن بالبرق والرعد (الرعد 12-13)، لا يملك الإنسان إلا التسليم والخوف. وإزاء ما يزخر به الوجود من النعم والملذات، يستجيب الإنسان بالطمع في الإستمتاع بها والإستزادة منها. ويبتعد هذان الإنفعالان الأوليّان تدريجيا عن البساطة والتلقائية عندما يصبح الخوف، كاستجابة للجلال، أكثر إيجابية على هيئة التقوى، ويغدو الطمع، كاستجابة للجمال، أكثر إنسانية في صورة الحب. وكذلك على مستوى الفلسفة الأخلاقية يتبلور الخوف والتقوى في قيمة العدل، والطمع والحب في صورة الرحمة.

إن التوتر الأزلي بين الحب والتقوى ما هو إلا ارتداد للتوتر الجوهري بين الجمال والجلال[52]، وما قدر الإنسان إلا محاولة التوفيق بين مثل هذه الأضداد. فلو أُطلق العنان للاستجابة للجمال لطغى الحب على التقوى، والعكس صحيح. إن هذا التوتر لا يرتفع في الرؤية القرآنية إلا في المشاهد الأخروية. إن المعنى الكامل للمتع الدنيوية، من أكل وشرب وجنس[53]، باعتبارها مظاهر للجانب الجمالي من الوجود، لا يتضح، في الرؤية القرآنية، إلا في وجود هذه المظاهر نفسها في الجنة. وهكذا قد تتأكدالرؤية التأويلية للقرآن الكريم في أجلى صورها في نظرته للمتع الدنيوية على أنها تجليات للرحمة الإلهية لا تكتمل إلا في الحياة الأخروية. وبذلك يرتفع التوتر بين الحب والتقوى في الدار الآخرة

بزوال القيود الدنيوية على الحرية الجنسية. **إنّ «الاشتهاء» لا يرد في القرآن إلا في سياق الذمّ في الدنيا** (الأعراف 81، النمل 55، آل عمران 14، النساء 27، مريم 59) **وفي سياق الإباحة في الآخرة** (الأنبياء 102، فصلت 31، الزخرف 71، الطور 22، الواقعة 21، المرسلات 42).

لو استطردنا في الحديث عن الإستجابة الإنسانية للمظاهر الوجودية للأسماء الإلهية، فإن الإستجابة الإنفعالية لأسماء الكمال، وعلى رأسها «الحق»، تكون بالحيرة[54]، فهي في مستوى الخوف في مواجهة الجلال، والطمع كانفعال بالجمال. وكذلك، على المستوى الإيجابي، تكون الإستجابة للكمال بالمعرفة، مثلما يستجاب للجلال بالتقوى، وللجمال بالحب، ومثلما تقابل «الحقيقة» العدل والرحمة. فلو أردنا ذكر الإسم الذي يقابل «الجبار» و«الودود» في ثلاثية الجلال والجمال والكمال، فإنه «الحق»، بحيث تكون الاستجابة المقابلة له هي المعرفة، وهي التوليفة التي تجمع بين النقيضين، الحب والتقوى، بأن تتضمنهما كليهما، ثم تتجاوز ثنائية العابد والمعبود، وكذلك ثنائية المحب والمحبوب، بما في هاتين الثنائيتين من حاجة للعمق التأويلي والتوحيدي[55]. ولكن المعرفة، رغم طبيعتها التوليفية التوحيدية، لن تتطابق تماماً مع التقوى أو مع الحب، بل ستظل طريقة ثالثة، «منافسِة» إن جاز التعبير، في توتر دائم مع الطريقتين الأخريين، مثلما سيظل الحب في توتر أزلي مع التقوى[56]. ومادام هذا التوتر، كما يبدو في الرؤية القرآنية، لن يرتفع إلا في الدار الآخرة كما ذكرنا، فعندها يمكن القول بأن «المعرفة» الجامعة بين النقيضين هي الفردوس الأعلى.

8. النبوة والولاية ﴿صَلُّوا۟ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسۡلِيمًا﴾

ما هذه الجدلية إلا بُعد من أبعاد «التجلّي والغياب»، إذ تتمحور حول تأويل «النبوة» وعلاقتها بـ «التجلّي» سواء في فترتها التاريخية المحدّدة، أو بعد «غياب» البشر الرسول.

فلا تتوقف الرؤية التأويلية عند دور النبي «رسولاً»، أي صاحب شريعة، بل ترى للنبي بُعداً يتجاوز المكان والزمان هو «الولاية»[57]. وهكذا عندما يصف القرآن عيسى عليه السلام بأنه «كلمة الله»، فإن الرؤية التأويلية لا تقصر هذا الوصف على المسيح، بل تعدّ كل نبي «كلمة»، ومحمداً هو «الكلمة» و«الإنسان الكلي»، الذي ينبثق عنه «النور المحمدي»، وتشع منه «الحقيقة المحمدية»[58].

إن المقابلة المعتادة بين المسيح والقرآن، على أساس أن المسيح هو كلمة الله في المسيحية والقرآن كلمة الله في الإسلام، وإن كانت مفهومة للإعتبارات الخاصة برفض الإسلام مفاهيم الحلول وألوهية المسيح، قد أدّت في الإسلام إلى التركيز على الرسالة على حساب الرسول. ولكن هذا التعامي عن حقيقة النبوة، وتجاهل الحضور الإلهي في الكون والحياة، قد فرّغ الإسلام عند «الفريسيين» من روحانيته وحوّله إلى منتج تاريخي إديولوجي. إن الثمن قد دُفع باهظاً للتخوف من الإعتراف بارتباط مفهوم النبوة بمفهوم التجلّي، رغم أن هذا لا يعني سوى أن النبوة مجرد تجلٍ من تجليات الحضور الإلهي وليست تجسداً له، فما ثمة مبرّر لهذا التخوف[59].

أما عند كبار الصوفية، حيث المخاوف «الفريسية» لا يؤبه لها، فإن «الحقيقة المحمدية» لم تنقطع بوفاة الرسول، وتجد حضورها عندهم في عدة ظواهر ومظاهر منها محبة الرسول والصلاة الدائمة عليه[60]. إن الصلاة على النبي[61] هي أساس الذكر لدى كثير من كبار الصوفية، لأن الغاية من الذكر في هذه الطرق هو اللقاء به والمثول في حضرته[62].

ولابد في سياق الحديث عن النبوة والولاية أن نتوقف عند الثنائية التاريخية الكبرى التي ترتبت على مسألة الولاية، وهي ثنائية «التشيّع» و«التسنّن». فرغم الأبعاد السياسية والإجتماعية والحضارية المختلفة لهذه الثنائية، فإنها في مرتكزاتها العقائدية تعود إلى موقف كل طرف من عقيدة الولاية.

إنّ التشيّع، كما يتمثّل خاصة في المذهبين الجعفري (الاثني العشري)

والزيدي، هو أقرب إلى المذاهب السنية ممّا هي عليه الحال بين أغلب الطوائف في أغلب الأديان، فقربه إلى المذاهب السنية أشدّ بكثير من قرب الكاثوليكية إلى البروتستانتية على سبيل المثال، ما يجعل الإسلام أقل أديان العالم اختلافاً بين مذاهبه[63]. فالسنة والشيعة يؤمنون بالإله الواحد نفسه وبالنبي نفسه وبالكتاب نفسه، ويصلّون إلى القبلة نفسها ويحجّون إلى البيت نفسه، فالتعبّد على المذهبين الجعفري والزيدي جائز كالتعبد على المذاهب السنية؛ بل إنّ الاختلافات الفقهية بين المذاهب الشيعية والسنية ليست في مجملها أكثر من الاختلافات بين المذاهب السنية نفسها، إذا استثنينا بعض مسائل الزواج المؤقت وميراث النساء[64].

إنّ العوامل السياسية والاجتماعية والحضارية، التي أدّت إلى ثنائية التسنّن والتشيّع لا يجب أن تغفلنا عن ضرورة وجود هذين الاتجاهين للاستجابة للرؤى الروحية المختلفة التي لا مناص منها في أيّ دين بغض النظر عن الملابسات التاريخية. فعلى الرغم من أن المذهب الاثني العشري أصبح لصيقاً إلى حدٍ كبير بالعنصر الفارسي، فلا يجب أن ننسى أنّ التشيّع، في مظهره الإسماعيلي، كان سائداً خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين (العاشر والحادي عشر الميلاديين على وجه التقريب) في شمال إفريقيا، بينما كانت فارس بلاداً سنية، ولم تتحول إلى التشيّع إلا على يد الصفويين في القرن السادس عشر الميلادي[65]. إنّ كثيراً من أعلام علماء أهل السنة، مثل الغزالي وفخر الدين الرازي، كانوا فُرساً؛ بل إن علم الكلام الأشعري، الذي هو المذهب السني العقائدي الأساس، ما تطوّر إلا على أيدي هؤلاء العلماء إلى حد كبير. ولكن، بعد أن يُقال كلّ ما قيل، لا شيء يمنع من التسليم بأنّ التشيّع يستجيب للروح الفارسية في كثير من توجهاتها، وأصبح الآن لا ينفكّ عنها [66]، وإن كان وجوده أصلاً، كما ذكرنا، ليس إلا استجابة لرؤية روحية كامنة في صلب الدين نفسه بغض النظر عن الاعتبارات العرقية والسياسية والتاريخية.

هذا وإنْ كان الاختلاف بين التسنّن والتشيّع في بدايته سياسياً، يدور حول

مسألة الخلافة والأَوْلَى بها، فإنّه سرعان ما اتخذ بُعداً عقائدياً هو الذي يجدر التركيز عليه، لقلّة الانتباه إليه، على الرغم من أهميته في تفسير سبب بقاء واستمرارية التشيّع. إن هذا الاختلاف العقائدي الروحي يدور حول «الولاية»، أو الحضور الإلهي في الكون والحياة، وأنّ النبوة تجلٍّ من تجليات هذا الحضور[67]، الذي لا ينقطع بوفاة النبي؛ بل يستمر في الأولياء. وبذلك ارتبط التشيع بالاعتقاد بأن علياً ولي الله، باعتباره ابن عم النبي وزوج ابنته أقرب الناس إليه، ومن بعده تنتقل الولاية في ذريّته أهل البيت، الذين يسري من خلالهم «النور المحمدي»، وتتجلّى فيهم «الحقيقة المحمدية»[68].

وهكذا، إن في التشيّع بعداً روحيّاً قد لا نجده في التسنّن العادي، وإن كان هذا لا ينسحب بالضرورة على كافة صور التشيّع الشعبي، ويقتصر على الأبعاد العميقة للتشيّع التي يسودها الوعي بحضور المقدّس في الحادث. فبالمقارنة بهذا العمق من التشيّع قد يبدو التسنّن العادي أقرب إلى «البيوريتانية»، إلا إذا أخذنا في اعتبارنا كبار متصوّفة أهل السنة فقد نجد عندهم ثراءً روحيّاً يعيد التوازن بين الظواهر الشعائرية والرؤية التأويلية؛ إذ إنّ الحضور الإلهي عندهم يتجلى في الكون والحياة، وكذلك بدرجة أو أخرى في شخص النبي والأولياء؛ وبذلك يتصدر مفهوم «الولاية» كلا المشهدين الصوفي والشيعي، حتى أن سلسلة أيّ طريقة من الطرق الصوفية عادةً ما ترجع إلى الإمام علي نفسه بالإضافة إلى الدور الذي قام به الأئمة من بعده، خاصة جعفر الصادق وموسى الكاظم وعلي الرضا، في التنشئة الروحية للأجيال الأولى من الصوفية، مثل بشر الحافي وأبي يزيد البسطامي ومعروف الكرخي[69].

وعلى الرغم من ارتباط التشيّع ردحاً من الزمن بالدولة الفاطمية، ثمّ ارتباطه في بلاد فارس، منذ القرن السادس عشر الميلادي، بالدولة الصفوية، فإنّ البعد السياسي لم ينفذ حتى عهد قريب إلى صلب العقيدة الشيعية، ولا سيما المذهب الاثني عشري، حيث الإمام الثاني عشر هو الإمام الغائب، الذي لا تقوم الدولة المثلى إلا برجعته، ما يجعل أية دولة غير دولته مجرد أمر واقع وموضع شكّ وارتياب على هامش أركان العقيدة[70].

غير أنّ الثورة الإيرانية، سنة (1979م)، قد أدّت إلى إحلال «ولاية الفقيه» محلّ انتظار رجعة الولي الغائب، وأقحمت العقدي والروحي في السياسي، واختلط بذلك «التشيّع السياسي» أو «الولاية السياسية» بـ «التشيّع الروحي» أو «الولاية الروحية»[71].

فلا سبيل إلى التقارب بين السنة والشيعة إلا بأن يُسلّم السنة بأن التشيّع ليس بدعة على هامش الإسلام؛ بل هو تيار أصيل داخل الدين نفسه يستجيب لتطلعات روحية يجب فهمها واحترامها؛ وأن يُسلّم الشيعة بأنّ مذهبهم قد اختلط فيه السياسي بالروحي، بدءاً من النظرة السلبية إلى بعض الصحابة، وانتهاءً بتشابكات النزاع الإيراني العربي في السنوات الأخيرة؛ وأن يُسلّم الجميع بضرورة تنقية الروحي من السياسي وتسوية النزاعات السياسية على أنها كذلك وعدم تشويه العقيدة بها[72].

وختاماً، نودّ العودة إلى ما أكّدناه أعلاه من أن الرؤية التأويلية لا تأتي أبداً على حساب الشريعة، بل لا تقوم لها قائمة دون الشريعة، لأن الجوهر لا يوجد في هذه الحياة الدنيا بلا صورة. كما أن الدعوة إلى مقاربة ومحاولة فهم وتقبّل الأديان والمذاهب التشبيهية ليست دعوة إلى دين واحد، أو حتى مذهب واحد، أو دين أو مذهب ملفّق من جميع الأديان أو المذاهب، لأن لكل دين أو مذهب روحه الخاصة المشروعة بذاتها والتي تزول بمجرد المساس بمظاهره العقائدية والشعائرية الخاصة به. فهذه ليست دعوة «تبشيرية» ليتخلّى أتباع أي دين أو مذهب عن دينهم أو مذهبهم، أو لإعلان فوز أي دين أو مذهب على الآخر، بل دعوة لتقبّل الآخر، واحترام الأديان والمذاهب التاريخية. إن جميع الأديان والمذاهب العقائدية مدعوة لاستحضار ما يكمن في جوهرها من رؤية روحية أخلاقية، في مواجهة تحديات العصر من العدمية القانطة إلى الاستهلاكية النهمة و الكوارث البيئية المُحْدِقة.

الفصل التاسع

الحدوث والقِدَم

1. «الكتاب» والحدوث

من المفارقات اللافتة للنظر، التي قد لا يتوقعها الكثيرون، أن علماء الإسلام التقليديين يَبدون أكثر ثقة بعلمهم ودينهم من بعض المفكرين المسلمين المحدثين. فبينما قد نتوقع من كثير من المحدثين أن يكونوا أكثر إلماماً بتراث من سبقهم وأكثر إحتكاكاً بثقافات غيرهم، خاصةً وأن كثيراً منهم يدّعي امتلاك مناهج حديثة يوظّفها في نقد التراث أو تجديده، نجدهم إما يتميزون بنزعة دفاعية اعتذارية أو يفتقرون إلى منهجية تحليلية متكاملة ورؤية تأويلية شاملة.

لقد رأينا فيما سبق مثالاً واضحاً لهذه المفارقة في موقف الفريقين من مسألة النسخ[1]. فبينما يجمع العلماء التقليديون على وقوع النسخ في القرآن الكريم ويُسلّمون به كمبدأ لا يُستغنى عنه في التفسير واستنباط الأحكام، يرفض المحدثون النسخ من أساسه أو يحاولون حصره في أقل عدد ممكن من الآيات. وفي مقابل المفارقة بين مواقف المسلمين التقليدية والمحدثة من النسخ، يلفت النظر التوافق بين موقف المسلمين المحدثين والباحثين الغربيين المجمعين على إنكار النسخ أو تجاهله. إن موقف علماء الغرب مفهوم لأنهم يعتقدون أن النسخ قد اخترعه العلماء التقليديون للتوفيق بين ما يظنون من تناقضات بين آي القرآن وانفصام بين القرآن والفقه. ولكن العجيب هو هذا الانسجام في الموقفين بين مفكري الإسلام المحدثين ودارسيه من البُحّاث الغربيين، وكأنه إجماع على رفض ما هو تقليدي. والأعجب منه تجاهل المسلمين المنكرين النسخ للأسباب

التي تدفع الغربيين لإنكاره. وهكذا فإن هؤلاء المسلمين في انسياقهم في نزعتهم الدفاعية الاعتذارية العاطفية وإشفاقهم من الإقرار بالنسخ لما يتوهمون فيه من الإقرار بتبديل الله لكلماته، يقعون في تناقض أشد هو الإقرار بالإنفصام بين الفقه والقرآن مثلما يعتقد علماء الغرب[2].

نفس هذا الاستقطاب الحاد بين الموقفين التقليدي والمحدث يواجهنا في مسألة حدوث القرآن. فالذي يرفضه العلماء التقليديون (من غير المعتزلة) هو القول بخلق القرآن لما يجدون في هذا القول من مساس بمكانة القرآن الكريم وإنزاله منزلة أي مخلوق. أما حدوث القرآن فلم يجدوا حرجاً في القول به. وهكذا فإن أشهر المعارضين للقول بخلق القرآن، وهو الإمام أحمد ومن سلك مسلكه «يقولون إن القرآن غير مخلوق **ولا يقولون إنه قديم بل هو حادث** بحدوث التكلم من الله سبحانه وتعالى. . . وإنما كان موضع الخلاف أن تُطلق **كلمة «مخلوق»** على القرآن أو لا تطلق»[3].

وكذلك فإن أبا منصور الماتريدي، أشهر مؤسسي المدارس الكلامية السنّيّة بعد الأشعري، معروف بتصريحه بحدوث القرآن. فقد «قرّر أن كلام الله تعالى هو **المعنى** القائم بذاته سبحانه تعالي، وهو بهذا صفة من صفاته متصلة بذاته، **قديمة** بقدم الذات العليّة، غيرُ مؤلّف من حروف ولا كلمات، **لأن الحروف والكلمات محدثة لا** تقوم بالقديم الواجب الوجود، لأن الحادث عرض والعرض لا يقوم بذاته سبحانه وتعالى. وعلى ذلك تكون **الحروف [والكلمات] والعبارات الدالة على هذا المعنى حادثة** .والنتيجة لهذا أن القرآن الكريم الذي هو **حروف وألفاظ وعبارات** دالة على المعنى القديم يكون **حادثاً**»[4].

وفي معرض تفسير قوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ (الأنبياء 2، الشعراء 5)، يرفض الفخر الرازي احتجاج المعتزلة بهذه الآية ويجيب عنه بأن «**حدوث المركّب من الحروف والأصوات. . . لا نزاع فيه بل حدوثه معلوم بالضرورة**، وإنما النزاع في استدلال المعتزلة على خلق القرآن بهذه

الآية». كما يقول في موضع آخر: «**الألفاظ نحن نُسلّم حدوثها**. إنما ندعّي **قدم أمر آخر وراء هذه الحروف**»[5].

ونختم هذا العرض السريع لآراء العلماء في مسألة حدوث القرآن بموقف شيخ العلماء التقليديين المعاصرين، الطاهر بن عاشور، فقوله الفصل في الموقف التقليدي من العديد من مسائل التفسير والعقيدة والفقه. إنه يرى «إن كلام الله، المُعبر عنه بالقرآن وبالتوراة وبالإنجيل وبالزبور، **ألفاظ وحروف وأصوات** يُلقيها الملك على الرسول **وهذا لا يمتري في حدوثه من له نصيب من العلم في الدين**. ولكن أمسك بعض أئمة الإسلام عن التصريح بحدوثه، أو بكونه مخلوقاً، في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة، ... دفعاً للإيهام وإبقاء على النسبة إلى الإسلام وتنصّلا من غوغاء الطغام»[6].

ولكن التصريح بحدوث القرآن، وإن أمسك عنه بعض الأئمة الماضين «تنصّلاً من غوغاء الطغام» كما يحدثنا ابن عاشور، فلم تعد تجوز التقية فيه؛ لأن الفقه في عصور أولئك الأئمة لم يكن قائماً مباشرةً على النصوص الفردية، بل كان الفقه المذهبي في أوج ازدهاره، أما اليوم فقد اندثر الفقه المذهبي أو كاد وعمّت جائحة التشبث بالنصوص الفردية ولا سبيل إلى دفع ما تؤدي إليه من تأسيس للتطرف وعرقلة لتجديد الفقه سوى بمواجهة إشكالية ظنية الدلالة في هذه النصوص الوثيقة الصلة بمسألة الحدوث في الزمان والمكان.

لا نريد أن نخوض في تاريخ مسألة «خلق القرآن»، وما نشأ عنها من مواقف مؤسفة، ولكن من المعروف أنها قد أُخرجت من سياقها الصحيح عقائدياً وسياسياً. فمن الناحية العقائدية يبدو أن النزاع كان مشاحّة في الاصطلاح في أحيان كثيرة، إذ إن الإصرار على القول بـ «خلق» القرآن من جانب من قالوا بذلك، والإصرار على إنكار هذا «الخلق» من قبل من أنكروه، لا يعني إنكار أي من الأطراف المعنية أن القرآن قد نزل منجّماً في الزمان والمكان وأن لنزوله أسباباً عامة، وهي أنه عربي ومنه مكي ومنه مدني، وأسباباً خاصةً وهي وجود مناسبات نزول معينة لكثير من آياته، وأن آياته قد «أُحكمت» أولاً ثم «فصّلت»

عبر الزمان والمكان[7]. فبينما اعتبر المعارضون القول بخلق القرآن «بدعة وزندقة لا يسلّم على القائل بها ولا تصح الصلاة خلفه»[8]، فقد رأينا أن المعارضين أنفسهم قد سلّموا بأنه «مجعول» و«محدث»، لصريح قوله تعالى «إنا جعلناه قرآناً عربياً» (الزخرف 3) وقوله «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث» (الأنبياء 2؛ كذلك الشعراء 5)[9]. وهكذا فإن النزاع قد تمحور حول مسألة «الخلق» وليس حول أصل المسألة التي هي طبيعة القرآن في وجهيها المتعاقبين المتكاملين: الوحي والحدوث.

وهذا الإصرار على حصر النزاع في اصطلاح «الخلق» هو ما يشي بحقيقته السياسية. إذ يبدو أن هذه المسألة، ككثير من المسائل الكلامية والعقائدية، إنما كانت تعبيراً «بنيوياً فوقياً» عن مواقف سياسية معينة، فكان القول بالخلق انطلاقاً من معارضة الأمويين ثم موالاة العباسيين والعكس صحيح[10].

وعلى أية حال فإن القول بـ «خلق» القرآن قد ينطوي على أصداء سلبية إذا قيل به دون وعي بحضور المقدّس في الخلق والوجود. فالأصح هو «حدوث» القرآن، بمعنى أن الوحي «حدث» بعد تفاعله مع الحادثات، أي نزوله في الزمان والمكان وتفاعله مع الإنسان. فقولة «القرآن مخلوق» تجرّده عند من يسمعها من عنصر «القِدم» بينما «الحدوث» يفترض «القِدم»، أو كما قال الرازي: «قِدم أمر آخر وراء هذه الحروف»[11].

فرغم إشارات القرآن الواضحة إلى نزوله ﴿عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ (الإسراء 106) وعدم نزوله جملة واحدة (الفرقان 32)، ورغم إجماع كتب التفسير وعلوم القرآن على تقسيمه زمنياً إلى مكي ومدني، وعلى وجود مناسبات مختلفة لنزول آياته (وهو ما يعرف بـ «علم أسباب النزول»)، وعلى اشتماله على آيات منسوخة وناسخة (أي «علم الناسخ والمنسوخ»)، ورغم قول العلماء بأنه «حادث» أو «محدث»، ورغم كل سياقات الحدوث وقرائنه وأطواره الزمنية، على النحو الذي حاولنا شرحه؛ رغم كل هذه الشواهد على حدوث القرآن في الزمان، فما زال الفكر الإسلامي الحديث مشفقاً من مواجهة هذه المسألة بكل أبعادها،

بالنظر إلى ما ابتُلي به هذا الفكر من نزعة دفاعية اعتذارية وافتقار إلى منهجية تحليلية متكاملة ورؤية تأويلية شاملة.

وكما أشرنا أعلاه، إن الإشفاق من مسألة حدوث القرآن قد لا يعود فقط إلى هذه النزعة الدفاعية الاعتذارية، بل لعلاقة قد تكون وطيدة، وإن لم تبد لأول وهلة مباشِرة، بين هذه المسألة ودعوى قطعية النصوص الفردية. إن الحدوث لا يعني في التحليل الأخير سوى حدوث النصوص الفردية، مما يجرّد هذه النصوص من دعوى القطعية التي اكتسبتها عبر مئات السنين لا لسببٍ إلّا لتوقف الفقه عن التجديد طيلة القرون. إن المتشبّثين بقطعية النصوص الفردية لن يجدوا ما يتشبّثون به لو سلّموا بحدوثها[12].

2. «الحكمة» والإعجاز

ترجع عقيدة إعجاز القرآن إلى القرآن نفسه فهي ليست من اختراع علماء المسلمين، كما قد يتوهّم البعض. فإزاء اتهام المشركين النبي ﷺ بافتراء القرآن، لم يقتصر رد القرآن لهذه التهمة على نفيها، بل زاد على ذلك بالتحدّي باعجازه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ (يونس 38، هود 13، البقرة 23). وكذلك في مواجهة مطالبة المشككين بمعجزة لإثبات النبوة، كان رد القرآن بأنه هو المعجزة: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (العنكبوت 50-51)؛ أي إن «آيات» القرآن هي نفسها «آيات» بمعنى المعجزات. فالقرآن الكريم لا يدع مجالاً للشك في ثقته بإعجازه: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾. (الإسراء 88).

ومادامت عقيدة الإعجاز راجعة إلى القرآن نفسه، فلو تساءلنا: كيف يرى القرآن نفسه وجه الإعجاز فيه؟ فإن هذا تساؤل موضوعي لا ينطلق من أية فرضية خارج الكتاب.

تتعدّد الأقوال في وجه الإعجاز. فهناك من رأى أن الإعجاز وقع بـ «الكلام القديم» أي أن التحدي ناشيء عن مصدره الإلهي لا عن ألفاظه. كما اشتهر النظّام بالقول بالصرفة، أي أن الله صرف العرب عن مضاهاة القرآن وإن كان ذلك مقدوراً لهم، أو، بتعبير آخر، إن المعجز هو الله تعالى الذي صرفهم عن الإتيان بمثله[13]. كما قيل إن وجه الإعجاز ما فيه من «النظم والتأليف والتصريف»، أو «الفصاحة وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب»، أو «بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه». وكذلك تجدر هنا الإشارة إلى من يرون أن «إعجاز القرآن **يدرك ولا يمكن وصفه**. . . . كما يدرك طيب النغم. . . ولا يدرك تحصيله. . . .»، وأن «وجه الإعجاز فيه من جهة البلاغة لكن صعب عليهم تفصيلها، وأصغوا **فيه إلى حكم الذوق** »، وأن الإعجاز هو «صنيعه في القلوب **وتأثيره في النفوس**»[14].

ليس من الصعب التسليم بأن الإعجاز يشمل جميع ما سبق[15]، لا سيما فصاحة القرآن وأسلوبه وبلاغته. ولكن هل يرقى الإعجاز البياني إلى مرتبة «الإعجاز النوعي»؟ لا شك في أن البلاغة العربية بلغت ذروتها في القرآن الكريم، ولكن أيكفي هذا للمعاجزة المطلقة؟ هل كون القرآن نصاً أدبياً أو مرجعاً تشريعياً أو قصصاً تاريخياً يستغرق إعجازه؟ ألا يجدر بالإعجاز الذي يتحدث عنه القرآن بكل هذا التحدي أن يكون «إعجازاً نوعياً»؟

إننا على الأقل موقنون من موقف علماء المسلمين من عدم ثبوت العلاقة بين الإعجاز والنصوص الفردية عندما يقولون بأن «الإعجاز.. لا يلزم أن يتحقق في كل آية من آي القرآن لأن **التحدي لم يكن بالآيات الفردية** وإنما وقع بسورة مثل سُوَره»، وبأن هناك أنواعاً من الإعجاز «إنما تثبت للقرآن **بمجموعه**، إذ ليست كل آية من آياته ولا كل سورة من سُوَره» بمشتملة على هذه الأنواع من الإعجاز[16].

كما أن هناك من يرى أن «الإعجاز في بعض القرآن أظهر، وفي بعضه

أدق وأغمض»[17]، فهل الإعجاز «أظهر، أو أدق»، في «آيات الحكمة»؟ لعلّ القرآن عندما يعتبر نفسه معجزاً إنما يشير إلى تأويليته، أي إلى رؤيته التأويلية التي انبثقت عنها «آيات الحكمة». أما «آيات الأحكام» فهذه ظنية بطبيعتها، خاضعة للتخصيص والتفصيل والتقييد والنسخ في أفرادها، فإن كانت «قديمة» ففي «مجموعها» بالنظر إلى رؤيتها الأخلاقية المنبثقة عن الرؤية التأويلية الشاملة.

3. «روح الحداثة» و«روح الدين»

إن التوازن المطلوب في قراءة القرآن الكريم، ومن ثم في التعامل مع التراث ككل، لن يتحقق إلا برؤية تجمع بين «الحدوث» و«القدم»، جمعا تأليفيا صادقا قادرا على إدراك «تاريخية» النصوص الفردية، أي تفاعلها مع الإنسان في الزمان والمكان، دون تغييب ل «تأويلية» الوحي في مجمله، أي الرؤية الكونية الروحية-الأخلاقية التي انبثق عنها القرآن الكريم والتي فيها تكمن قدسيته في نظر المؤمنين بها.

إن تبيّن «الحدوث» يكون بالإقرار بالدلالة الظنية لأي نص من النصوص الفردية (فلا قطعية للنص إلا بدليل من خارجه، أي بـ«إجماع قطعي» في «التعبديات» أو «نصوص متضافرة» أو «علل مطردة» في «غير التعبديات). ولا سبيل إلى تبيّن لا لبس فيه للدلالة الظنية للنصوص الفردية إلا بإكتساب «الرؤية التاريخية» التي تعيننا على تتبع مسارات «تعاقب التنزيل والتفصيل» والظواهر المصاحبة لها، خاصة ظاهرة «النسخ» في مختلف صورها المعقدة.

إن اكتساب «الرؤية التاريخية» لا يكون إلا بإكتساب «روح الحداثة». فرغم أن علماء القرآن في الماضي لم يغفلوا أبدا عن قرائن الدلالة الظنية من عموم وإجمال ونسخ، إلا إنهم توقفوا عند حد معين نتيجة لإشفاقهم من الخلط بين «الحدوث» والمساس بـ«القدسية»[18]؛ كما أن الإستقرار الذي تميز به الفقه عبر

قرون طوال قد أدى إلى وهم قطعية النصوص الفردية التي أُسست عليها عديد الأحكام الشرعية، حتى اكتسبت بعض النصوص الفردية قطعية، لا تمت لها بصلة، لمجرد طول مرور الزمان.

لا محيص إذن من الإقرار بغياب «الرؤية التاريخية» في التراث مهما حاولنا أن نفتعلها، فمفاهيم «الإجتهاد» و«التجديد»، رغم كل حيويتها وأهميتها البالغة في سياقات محددة، لا تمضي إلى المدى الذي أصبح ضرورة ولا تسعفنا في بلوغه إلا «الرؤية التاريخية»، التي لا تستقى إلا من «روح الحداثة»[19].

لقد ميّز طه عبد الرحمن بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة»، وأرجع هذه الروح إلى ثلاثة مبادئ: «مبدأ النقد» و«مبدأ الرشد» و«مبدأ الشمول»[20]. لقد قوبلت التفرقة بين واقع الحداثة وروحها بنقد مستفيض[21]، لا يمس استخدامنا لمفهوم ومصطلح «روح الحداثة» في سياقنا الحالي. فسواء أرجعت مبادئ الحداثة إلى روحها أو إلى واقعها، أي واقع الحداثة الغربية، وحتى لو اعتبرت الحداثة غربية لا غير، فهذا لا يخل بمبتغانا منها؛ فهذه المبادئ تهمّنا في سياقنا الحالي سواء نسبت إلى مفهوم إنساني عالمي للحداثة أم إلى واقع غربي لها. فحتى على فرض التسليم بأن هذه المبادئ ذات طبيعة غربية مميزة، فلن تكون غربية صرفة. إن الحداثة الغربية ليست منبتة الجذور نهائيا، بل إن من بين جذورها ما تعرض في القرون الوسطى لتأثيرات إسلامية بدرجة أو بأخرى[22]، ولقد ألمحنا أعلاه إلى مفاهيم «الإجتهاد» و«التجديد»، وهي مفاهيم إسلامية ليست بالبعيدة كل البعد عن مفهوم الحداثة وإن لم تبلغ مداها في المجال الذي نحن بصدده.

كما أن ما يهمنا هنا بين المبادئ الثلاثة المذكورة هو مبدأ النقد. وهذا لا يعني بحال أننا نغض من أهمية المبدأين الآخرين (وهما الرشد والشمول) في تكوين روح الحداثة، وإن لاحظنا عرضا، دون محاولة للتعمق في تحليل هذين المبدأين، أن أهمية الرشد قد تكمن في مآله إلى النقد[23]، وأن الشمول قد يكون مطمحا حتى للحركات التاريخية الكبرى التي ليست بالضرورة حداثية أو

مدفوعة بدوافع أخلاقية (كالحركة الإستعمارية والشركات العولمية)[24]. وعلى أية حال فإن طبيعة بحثنا لا تمكننا من التطرق إلى هذين المبدأين بأكثر من ذلك، فيكفي ما ذكرناه للإشارة إلى أولوية النقد بين المبادئ الثلاثة لأغراض بحثنا بالذات.

مقتضى مبدأ النقد عند طه عبد الرحمن أن «الأصل في الحداثة هو الإنتقال من حال الإعتقاد إلى حال الإنتقاد والمراد بالإعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابله هو الإنتقاد، فيكون حدّه هو **المطالبة بالدليل** على الشيء كي يحصل التسليم به»[25].

ولو اكتفينا بهذا التعريف بمبدأ النقد، دون المزيد من التوسع في تفاصيله، لربما كفانا هذا التعريف للتدليل على قوة العلاقة بين هذا المبدأ وما نحن بصدده في سياق الفقه والتفسير. فأول ما يتبادر إلى الذهن إزاء دعوى قطعية النصوص الفردية هو «المطالبة بالدليل» على أن هذا النص الفردي أو ذاك قطعي. فهذا المبدأ يمنعنا من التوقف عند ما تردد عبر القرون من أن هذا أو ذلك النص الفردي قطعي لا نصيب للدلالة الظنية فيه، علماً بأن هذه الدعوى قد لا ترجع في حقيقتها إلى النص نفسه وإنما لظرف خارج عن النص وهو توقف الفقه عن التجديد خلال القرون الطوال[26]، فـ«**المطالبة بالدليل**» تأبى قبول الدعاوى على علاتها دون تمحيص.

ولكننا لن نتوقف عند تعريف مبدأ النقد بل نمضي في تحليل طه عبد الرحمن له وكونه يقوم على ركنين أساسيين: أولهما التعقيل (أو العقلنة) وثانيهما التفصيل (أو التفريق)[27]. لعل التعقيل، في سياق بحثنا، أهم هذين الركنين، بل لعله قوام مبدأ النقد نفسه، أو أهم خصائص الحداثة على الإطلاق من زاوية نظر بحثنا الحالي. وذلك لأن التعقيل قد يكون له معنيان: أحدهما التعليل، أي «إيجاد العلة العقلية للشيء»، وهو المعنى الغالب على استعمال طه عبد الرحمن له[28]. ولسنا لحاجة للتدليل على أولوية السؤال عن «العلة العقلية» في معرض نقاشنا السابق لإشكالية النصوص الفردية. فهذا السؤال فرع عن «المطالبة

بالدليل». أما لو توسعنا في تعقب دلالات مصطلح «التعقيل»، فمعناه الثاني هو «العقلانية» نفسها. وإقرارا منا لتجنب المشاحّة في الإصطلاح نسارع إلى التنبيه إلى أن طه عبد الرحمن قد تجنب استعمال المصطلح في هذا المعنى. لكن هذا لا يعني التقليل من شأن العقلانية في منظومته الفكرية بالضوابط التي شدد عليها (وهي ضوابط «التعقيل المبدع» عنده)[29]. إن اجتنابه مصطلح «العقلانية» يعود لسببين: أولهما أن هذا المبدأ قد أصبح في نظره مبتذلا إلى حد «فقد معه إجرائيته»، إذ «غلب على الدارسين من العرب والمسلمين أن يجعلوه المبدأ الأساسي المحدد لحقيقة الحداثة مقلدين في ذلك أساتذتهم من نقاد الغرب». وثانيهما أن العقلانية «شاملة لجميع أركان روح الحداثة ولا تختص ببعض منها»، فهي عنده **تندرج في الأصول الثلاثة لروح الحداثة**، «فتندرج في مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببا فيه؛ لذلك جاز أن نستغني عنها كمبدأ مستقل بنفسه، إذ تنزل رتبة غير رتبة المبادئ الأخرى، فهي أعم، وهذه المبادئ أخص؛ والذين جعلوا العقلانية واحدا من مبادئ الحداثة إنما وقعوا في تضييق مدلولها، حتى حصروها في النظر الآلي أو الأداتي وحده... أضف إلى ذلك أن العقلانية لم تختص بها الحداثة الغربية كما يُزعم، ولا لها شكل واحد ولا لها مرتبة واحدة، بل إنها ظلت **تطبع كل يقظة حضارية** تحقق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل؛ أما تخصيص الحداثة الغربية بها، فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم...»[30].

من هذا الإقتباس لموقف طه عبد الرحمن من التعقيل والعقلانية، تتضح لنا أهمية هذين المصطلحين كخاصية مميزة للحداثة، بغض النظر عن مدى تقارب أو تداخل دلالاتهما. وحتى عندما يُعتبر التعقيل عند طه عبد الرحمن مجرد ركن من أركان مبدأ النقد، فإنه ينبهنا إلى أن الركن الثاني، وهو التفصيل، لا يكون بغير تعقيل[31].

كما أن مقاربة أخرى لإشكالية العلاقة بين التعقيل والعقلانية، وأيهما

أقرب للروح الإنسانية للحداثة، قد تكون بالنظر إلى العقلانية على أنها المقابل الأقرب إلى rationalism، وبالنظر إلى التعقيل على أنه أقرب ما يكون، ولو بشيء من التجاوز، إلى rationality، على افتراض إمكانية التفرقة القاطعة بين المصطلحين الإنجليزيين، والتي نجدنا مضطرين لافتراضها لأغراض نقاشنا. ولكنا هذا سيعني استبعاد اعتبار طه عبد الرحمن للعقلانية على أنها «شاملة لجميع أركان روح الحداثة ومندرجة في جميع مبادئها» وعلى أنها «تطبع كل يقظة حضارية». إذ إن العقلانية بهذا المعنى ستظل في مقابل الدين والإيمان بالغيب وبكل السلبيات التي علقت بهذا المصطلح. أما التعقيل فسيكون بهذا التمييز مرادفا لـ «**المعقولية**»، بعيدا عن سلبيات العقلانية، و يرتقي بذلك لأن يصبح هو «روح الحداثة» الحقة التي تندرج في جميع مبادئها وأركانها، لأنه سيكون بمعنى **الحد الأدنى من التفكير المنطقي المسؤول والدقيق والمتناسق الذي لا تتحقق الحداثة بغيره.** وهذا بغض النظر عن أن «التعقيل» قد يتعرض للمبالغة والتهويل وتحميله فوق ما يتحمل حتى يتحول إلى «عقلانية» كما حدث في الحداثة الغربية، وهو أيضا ما يسميه طه عبد الرحمن بـ «العقل المجرد»[32].

لو أردنا تطبيق «التعقيل»، أو «المعقولية»، في قراءة النصوص التراثية، فلعل أهم تطبيق لها لن يكون سوى «الرؤية التاريخية» التي تنطلق من «تاريخية» هذه النصوص وسياقاتها وأطوارها وحدوثها في الزمان والمكان، ومن «**المطالبة بالدليل**» على دعوى قطعية كل منها على حدة[33].

وما دمنا قد توصلنا في نقاشنا هذا إلى افتراض أن «الفعل العقلي» أو «التعقيل»، أو «المعقولية»، أو ما نسميه «الرؤية التاريخية»، هو «روح الحداثة»، لأغراض بحثنا، فيمكننا الآن أن نحاول أن نضرب له مثلا من صميم موضوعنا، مهما بدا ذلك بسيطا بالمقارنة مع مشروع طه عبد الرحمن.

عندما يقال مثلا إن الآية 29 من سورة التوبة نص قطعي لا يجوز فيه الإجتهاد، فإن دعوى القطعية عادة ما تكون مؤسسةً على أنه نص مدني ينتمي

إلى مجموعة آيات الجزم والحسم والقتال والجهاد، أي أنه متأخر في النزول عن الآيات المكية الداعية للموادعة والتوقف والصبر، أو على أنه، بحكم نفس تأخره في النزول، ناسخ لتلك الآيات المكية، أو لأنه في جميع الأحوال هو ما تمثل عمليا في واقع موقف المسلمين من غيرهم. ولكن قراءة الآية قراءة «معقولية» قد تكشف تهافت دعوى القطعية.

فيما يلي نص الآية 29 من سورة التوبة:

﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾

تثير الآية الكريمة أربع مسائل على الأقل. أولاها أن ظاهر الآية يصف ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ بأنهم ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾. وفيما يأتي بعض ما ورد في «التحرير والتنوير» في هذه المسألة:

«لم يعرف أهل الكتاب بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، فاليهود والنصارى مثبتون لوجود الله تعالى ومؤمنون بيوم الجزاء. وبهذا الاعتبار **تحير المفسرون في تفسير هذه الآية**، ولذلك تأولوها بأن اليهود والنصارى، وإن أثبتوا وجود الله واليوم الآخر، فقد وصفوا الله بصفات تنافي الألوهية فكأنهم ما آمنوا به. **وتكلف المفسرون** لدفع ما يرد على تأويلهم هذا من المنوع وذلك مبسوط في تفسير الفخر **وكله تعسّفات**. والذي أراه في تفسير هذه الآية أن المقصود الأهم منها قتال أهل الكتاب من النصارى كما علمت ولكنها **أدمجت معهم المشركين** لئلا يتوهم أحد أن الأمر بقتال أهل الكتاب يقتضي التفرغ لقتالهم ومتاركة قتال المشركين. فالمقصود من الآية [كصفة لأهل الكتاب] هو الصفة الثالثة ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ﴾، وأما قوله ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ فإدماج» [أي **صفات للمشركين** وإن كانوا غير مذكورين بالآية لأنهم مشمولون بالأمر بالقتال][34].

المسألة الثانية التي تؤكد صعوبة فهم بنية الآية هي معنى «عن يد». لقد ذهب بعض دارسي القرآن المحدثين إلى حد اعتبار غموض معنى «عن يد» دليلا من الأدلة التي يسوقونها لدعوى انفصام الفقه الإسلامي في نشأته الأولى عن القرآن[35]. وذلك لأن التردد واضح من جانب المفسرين في معنى «عن يد»، حتى فاقت معانيها المقترحة خمسة عشر تفسيرا. فبعضهم يفسرها بأنها «عن إقرار»، أو «عن قهر»، وبعضهم يرى أنها «نقدا غير نسيئة»، وهي عند بعضهم «يعطوها غير ممتنعين ولا منازعين في إعطائها، وهذا كقول العرب: أعطى بيده، إذا انقاد». كذلك قيل إنها تعني «عن إنعام»، أي عن تفضل من الآخذ على المعطي بأخذها مقابل الإبقاء على حياته أو حمايته. كما يفسرها البعض بأنها «عن جماعة»، أي عن جماعة الكتابيين دون استثناء، أو بأنها «عن عهد»، أي على الشروط المتفق عليها. ولكن «عن يد» تفسر أيضا بأنها «عن غنى وقدرة» أو «على قدر الطاقة»[36].

ثالثا: لو كان هذا النص قطعيا، بل لو كان حتى محكما، فلماذا يوجد من الفقهاء، ومنهم مالك والأوزاعي، من يرى أن الجزية تؤخذ من غير المسلمين جميعهم سواء كانو أهل كتاب أم لا؟ هذا بالإضافة إلى اتفاق عامة الفقهاء على أخذها من المجوس، استنادا إلى حديث «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[37]. فلو كان النص القرآني قطعياً في اختصاص الجزية بأهل الكتاب، فلماذا هذا التعميم عند الفقهاء؟

أما المسألة الرابعة فهي أنه لو كان النص بالقطعية التي يظنها البعض، فكيف تجرأ الأمويون على مخالفته بإبقاء الجزية على من أسلم من العجم؟[38] لا نبرئ الأمويين من الجرأة على مخالفة الشريعة، ولكن لعل في الأمر خلطا بين مفهوم الجزية في الآية ومفهومها عند المفسرين. هل الجزية في الآية «إتاوة جماعية»، بينما أطلقت على «ضريبة الرأس» بعد ذلك؟[39]

لعل السبب الأساس في حيرة المفسرين في «عن يد» هو أن معناها الظاهر القريب هو «عن سعة»، ولكن السماحة التي ينطوي عليها هذا المعنى لا تتناسب مع «وهم صاغرون» التي تعني «وهم أذلاء». وهكذا فإن بعض المفسرين، عندما

فسر «عن يد» بأنها تعني «دون امتناع أو منازعة»، استدل على ذلك بقوله «وهم صاغرون»، إذ لا يتفق مع الصغار والذلة إلا الإنقياد[40]. هذه نتيجة غياب «الرؤية التاريخية» والمنهجية التحليليّة، وقراءة القرآن وكأنه نزل جملة واحدة أي عكس ما يقرره هو نفسه (الفرقان 32). **ما دام القرآن لم ينزل جملة واحدة فلماذا نفترض أن الآية، أية آية، قد نزلت جملة واحدة؟**

ألا يحق لنا، بالنظر إلى كل المسائل التي تثيرها قراءة الآية «تزامنياً»، أن نتساءل عما إذا كانت الآية في نزلتها الأولى تتعلق بالمشركين العرب ووجوب الجزية عليهم وهم صاغرون، ثم، في عرضة ثانية، نُسخ خيار أخذ الجزية منهم، ولم يبقى للعربي المشرك سوى الإسلام أو القتال، كسبا لأكبر عدد ممكن من العرب الذين هم عماد الدين الجديد، فنزلت «من الذين أوتوا الكتاب» مع اشتراط أن يكون إعطاؤهم الجزية «عن يد»، أي «عن سعة»؟

وهكذا قد ينهض النسخ بصوره المتعددة، خاصة «النسخ داخل الآية»، دليلا على تهافت دعوى قطعية النصوص الفردية. فعدم حذف النصوص المنسوخة وتركها جنبا إلى جنب مع النصوص الناسخة حتى داخل الآية، رغم ما يترتب على ذلك من صعوبات بنيوّية ونحوية، ما هو إلا إشارة قاطعة إلى ظنية النصوص الفردية .**فلو كان يراد بهذه النصوص القطع لحُذفت النصوص المنسوخة ولزالت الصعوبات البنيوية والنحوية.**

وإذا كان تبيّن «الحدوث» ممكنا في ضوء «الرؤية التاريخية»، وهي ما اعتبرناه في سياق حديثنا هذا «روح الحداثة»، فإن التحقق من «القِدم» يكون باستحضار «الرؤية التأويلية»، أو ما نعتبره كذلك في نفس السياق «روح الدين».

قد تكون «روح الدين» في أساسها وعياً بـ «ازدواج الوجود الإنساني»، أي «وجود الإنسان في عالمين إثنين»، هما «العالم المرئي» و«العالم الغيبي»[41]. ولا سبيل للوعي بهذه الإزدواجية إلا برؤية «العالم الغيبي» في «العالم المرئي»، أي رؤية «عالم الغيب» على أنه «معان» لما في «عالم الشهادة» من «مبان». إن

«الملكة الإدراكية» لهذا «الوجود المزدوج»، والتي يسميها طه عبدالرحمن أيضا «الإزدواج الإدراكي»[42]، هي ما اصطلحنا عليه بـ «الرؤية التأويلية». وبذلك قد تتوازن الكفتان: الحدوث والقِدم، التاريخية والتأويلية، روح الحداثة وروح الدين[43].

الخلاصة

- **اكتساب الرؤية التاريخية**
- **استعادة الرؤية التأويلية**
- **تدوين الإجماع القطعي (إجماع المذاهب الثمانية في التعبديّات)**
- **دسترة المبادئ المقاصدية (المستنبطة بالاستقراء المقاصدي المنضبط، في غير التعبديّات)**

تشكّل هذه العناصر الأربعة الأساس العام للمشروع المطروح في هذا الكتاب. إن «**الرؤية التاريخية**» هي التي تعيننا على قراءة الوحي في سياقاته التاريخية وأطواره التفصيلية وتفاعله مع الإنسان وحدوثه في الزمان والمكان، وعلى تبيّن ما نجم عن هذا التفاعل والحدوث من نصوص فردية ذات دلالة ظنية من عموم وإجمالٍ ونسخ، ثم تبيّن ما نجم عن **التشبّث بالنصوص الفردية** من «**التشدّد العام**» **وعرقلة تجديد الفقه**، وكيفية التعامل مع هذه الأزمات عن طريق **تدوين الإجماع «القطعي»**، في التعبديات، **ودسترة المبادئ المقاصدية** والقواعد العامة المنبثقة عنها، في غير التعبديات. فرغم أن مصطلح «الرؤية التاريخية» قد ينفتح على آفاق شتّى ويوحي بدلالات عديدة، فإننا نستخدمه هنا بالعلاقة بفترة الوحي القرآني، التي، وإن لم تتجاوز ثلاثة وعشرين عاماً، فلا يمكن النظر إليها بمعزل عن رؤية تاريخية لسياقاتها وأطوارها، تمكنّنا من قراءة النصوص الفردية من حيث حدوثها في الزمان والمكان، ثم تعيننا على تفهّم كيفية تعامل الفقه

المذهبي مع هذه النصوص في عصر الأئمة المجتهدين، وما آلت إليه الأحكام المستنبطة منها من استمرارية توهم بالتأبيد، عبر القرون التي توقّف الفقه فيها عن التجديد. أما **«الرؤية التأويلية»** فهي تلك الرؤية الكونية الروحية - الأخلاقية التي انبثق عنها القرآن الكريم ككل، والتي ما نزلت النصوص الفردية إلا تفصيلاً لها، وهي الرؤية التي تحقق **التوازن بين «الحدوث» و«الإعجاز»** في قراءة الكتاب العزيز.

لقد رأينا أعلاه المظاهر المختلفة التي اتخذتها «تاريخية القرآن»، أو «تعاقب التنزيل والتفصيل»، سواءً من حيث السياقات التي ورد فيها وتفاعل معها (وهي السياقات العربية واليهودية والمسيحية والكلاسيكية المتأخرة)، أو من حيث القرائن التي صاحبت هذا التعاقب وأكّدته (وهي القرائن الشكلية و «الحوار الداخلي» و«الإضافات الداخلية» والناسخ والمنسوخ).

إن ظاهرة الناسخ والمنسوخ بصورها المتعدّدة، ومن أبرزها النسخ داخل الآية، قد تكون أقوى القرائن على حدوث النصوص الفردية في الزمان والمكان وتهافت دعوى قطعيتها. إن عدم حذف النصوص المنسوخة وتركها جنباً إلى جنب مع النصوص الناسخة، رغم ما يثيره ذلك من صعوبات أسلوبية ولغوية، هو أبلغ حجة على ظنية النصوص الفردية جميعها، منسوخها وناسخها. فلو كان يُقصد بالنص الفردي أن يكون قطعياً لحُذفت الأحكام المنسوخة ولزالت الإشكالات البنيوية والنحوية. إنّ ترك المنسوخ بجانب الناسخ إشارة واضحة للطبيعة الظرفية لكليهما وإحالة إلى المقاصد التي تتجاوزهما.

بالإضافة إلى سياقات «التاريخية» وقرائنها، رأينا كذلك مظهراً آخراً هاماً من مظاهرها هو الأطوار المختلفة التي مرّ بها «تعاقب التنزيل والتفصيل»، من «القرآن» إلى «الكتاب»، من «التخليق» إلى التشريع، من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»، ومن «التوقّف» إلى «الجزم»، وغيرها من الأطوار المتعاقبة والمتوازية التي مرّ بنا ذكرها.

لعلّ أجدر هذه الأطوار بالانتباه هو الطور الذي مرّ به الوحي القرآني من «التخليق» إلى التشريع والأولوية التي أولاها لمسار «التخليق». فما أحوجنا في عصرنا هذا إلى إعادة ترتيب الأولويات وإعادة «تخليق الفقه» بعد أن كاد يندرس تحت أكداس الأشكال والرسوم. فما نسخ التشريع «التخليق» لمجرد أنه أعقبه في الزمان! إن التشريع ما سُنّ إلا امتثالاً لـ «التخليق» ووضعاً له موضع التطبيق، فكيف تصبح الغاية أقل شأناً من الأداة التي اصطنعت للتنفيذ؟ لعل هذه هي المفارقة الكبرى في جميع الأديان: يتفاعل الوحي مع الإنسان والزمان والمكان في رؤية روحية-أخلاقية يتولد عنها تشريع لتفعيلها في ذلك الزمان والمكان، فما يلبث التشريع، من حيث هو مظاهر وأشكال ورسوم، أن يطغى على تلك الرؤية بل قد يتنكّر لها. ولعل أبرز مظاهر هذا التنكّر دعوى قطعية النصوص الفردية وكأن النص الفردي ينافس الوحي الكُلّي في أزليته المتنزّهة عن الزمان والمكان.

كذلك فإن في المسار الذي اتخذه القرآن الكريم من «التوقّف» إلى «الجزم» في العلاقة بـ «الآخر» دليلاً بالغاً على «تاريخيّة» النصوص الفردية وحدوثها في الزمان والمكان. إن ما يلفت النظر في هذا المسار هو تزاوج النسخ والحفظ، أي إبقاء المنسوخ جنباً إلى جنب مع الناسخ، بالكيفية التي أشرنا إليها أعلاه، والتي هي إشارة للطبيعة الظرفية لكافة نصوص «التوقف» و«الجزم»، وإحالة إلى الرؤية القرآنية المكّيّة التي يتقدم فيها تقبّل «الآخر» على إقصاءه.

إن تجديد الفقه لن يتم إلا بالتخلي عن دعوى قطعية النصوص الفردية والعودة إلى نبع «التخليق» الذي انبثق منه التشريع. ولكن هذه العودة لا تتم بالتعميمات الفضفاضة والأطروحات الغامضة غير المنضبطة، بل تتحقق بالإجماع «القطعي» في «التعبّديّات»، والمقاصد «المنضبطة» بالاستقراء من النصوص المتضافرة والعلل المطردة في «غير التعبّديّات».

فلا تبدو ثمة مسألة واجهت الفقه الإسلامي منذ نشأته مثل مسألة ظنية النصوص الفردية، سواء كانت آيات أحكام في الكتاب أم أحاديث أحكام من

السنة. فالنصوص الفردية، آيات وأحاديث، ظنية الدلالة بطبيعتها لما يكتنفها من احتمالات التخصيص والتقييد والتفصيل وغيرها من العوارض التي أوردناها عن الشاطبي أعلاه، ناهيك عما يعتري أحاديث الأحكام من ظنية الثبوت، ما يجعل النصوص الفردية بصفة عامة تفتقر الى القطعية التي هي أساس بناء الأحكام على الأدلة.

ولكن مدارس الفقه نجحت في الماضي في مواجهة هذه الإشكالية بمناهج محدّدة للتعامل مع ظنية النصوص الفردية. بل لعل هذه المدارس ما تميز بعضها عن بعض إلا نتيجة لموقف كل منها من هذه الإشكالية. وهكذا فإن مبدأ «عمل أهل المدينة» عند مالك قد وُجد خصيصاً لتُعرض عليه النصوص الفردية. وكذلك مراعاة «القواعد العامة» و«السنة المشهورة» و«مبدأ عموم البلوى» وباقي الشروط التي وضعها الحنفية للأخذ بأحاديث الآحاد، فإنها قد ميزت مذهبهم عن بقية المذاهب. كما أن مراعاة الناسخ والمنسوخ في نصوص الكتاب والسنة والشروط التي وضعها الشافعي للأخذ بالأحاديث المرسلة كانت من الأصول المميزة لمذهبه. وهكذا أمكن بفضل هذه المناهج إسباغ القطعية على هذه النصوص بدرجة أو بأخرى وفقاً للمنهجية الخاصة بكل مدرسة.

بيد أن العصور الحديثة ما حلّت إلا وقد أخذ الفقه المذهبي يتلاشى تدريجياً، وتلاشت معه أصوله التقليدية التي كانت عبر القرون ضوابط للتعامل مع النصوص الفردية. وهكذا طغى طوفان الفوضى الفكرية، وأصبح من الممكن إضفاء القطعية على النصوص الفردية وبناء الأحكام عليها، بغض النظر عن ظنّيتها.

إن دعوى قطعية النصوص الفردية تأتي في مقدمة عوامل **التأسيس للتطرف وعرقلة تجديد الفقه.** فلا شك في ارتباط هذه الدعوى بالتشدّد والقطع والجزم والعزوف عن التعليل، لما يترتب عليها من تبسيطية في التشبث بالنصوص الفردية التي يجد فيها كل ممتاح بغيته، ما دامت معزولة عن الإجماع المتواتر والنصوص المتضافرة والعلل المطردة.

لقد رأينا أعلاه الارتباط الوثيق بين «فقه النصوص الفردية» وظاهرة «التشدد العام» والمواقف السلبية من حقوق المرأة والحيل المصرفية والعلاقة بـ «الآخر» وسؤال الشأن العام.

وهكذا حاولنا طرح منهجية بديلة تقوم على الإجماع «القطعي» في «التعبّديّات» في مواجهة ظاهرة «التشدّد العام» وما يترتب عليها من الإقصاء والتطرف.

والإجماع «القطعي» هو الإجماع «المتواتر» في «التعبّديّات»، أي العبادات من صلاة وصوم وصدقات فردية وحج وما في حكمها من أحكام الحلال والحرام في المناكحات والمأكولات والمشروبات والملبوسات. والمقصود بـ «القطعي» إجماع المدارس الثمان (وهي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والجعفرية والزيدية والإباظية)، بحيث يكون أي ادعاء للفرض أو التحريم على سبيل القطع مردوداً إذا لم تجمع عليه هذه المدارس. وهذا بطبيعة الحال لا يعني التعطيل، لأن لأيٍّ كان حق الاختيار في اتباع أي مذهب من المذاهب أو أي نص من النصوص الفردية، فيفرض أو يحرّم على نفسه ما شاء دون أن يزايد على غيره بما لم يفرضه أو يحرمه الإجماع «القطعي». إن هذا الإجماع هو وحده «القاطع لاحتمالات الأدلّة»، بتعبير الشاطبي، وهو المقصود بـ «أعظم أصول الدين» عند الغزالي، وهو القاطع لدابر المزايدة بالنصوص الفردية في عصرنا.

أما «غير التعبّديّات» فهي قابلة للتعليل بالاتفاق. وقد تكون المقاربة الواعدة بخصوصها هي المقاصد «المنضبطة» أي القواعد العامة المستنبطة بالاستقراء المقاصدي من النصوص المتضافرة والعلل المطردة.

إن المقاصد «المنضبطة» ليست إحلالا للأدلة العقلية محل النصوص الشرعية، لأن المقاصد أولاً، مقصورة على «غير التعبّديّات»، فدورها لا يأتي إلا بعد الإجماع «المتواتر»، كما أنها، ثانياً، أبعد ما تكون عن الاستحسان

الفردي، لأن الاجتهاد المقاصدي «المنضبط» يتميز بضوابطه المحكمة التي تعصمه من مخالفة أساسيات الشريعة لأنه لا يقوم إلا على استقراء النصوص والعلل الشرعية نفسها مادامت متضافرة على معان مطردة.

إن نظرية مقاصد الشريعة ستظل ترفا فكريا نتغنّى به بين صفحات الكتب وندعي به عمقا فكريا وفلسفيا نحن في الواقع لا نملكه ما دمنا لم نخطُ بالمقاصد الخطوة الكبرى التي تجعلها فعلا «المبادئ العامة» أو «القواعد العامة» للشريعة التي تُستقرَأ من النصوص المتضافرة والعلل المطردة. لقد آن لنا أن نواجه بشجاعة السؤال الذي ظل دون جواب طيلة سبعة قرون بعد الشاطبي، فلم يعد ممكنا مجرد التباهي بنظرية المقاصد دون أن نعترف لها بالبعد العملي الذي يجعلها «مقاصد تطبيقية».

وهكذا حاولنا طرح الاستقراء المقاصدي منهجاً بديلاً ل «فقه النصوص الفردية»، ومثّلنا لذلك ببعض أبرز الإشكاليات التي تتكشّف فيها عرقلة تجديد الفقه من جرّاء التشبث بالنصوص الفردية، وهي المسائل المتعلقة بالعلاقات الأسريّة وحقوق المرأة والحيل المصرفية والموقف من «الآخر» وسؤال الشأن العام.

فلو حاولنا على سبيل المثال تطبيق الاستقراء المقاصدي في مضمار العلاقات الأسريّة، لانتهى بنا استقراء النصوص المتضافرة والعلل المطردة إلى مبادئ قد تكون سارية في ثنايا الأحكام الشرعية، كمبدأ «الأصل في ممارسة الغرائز التقييد»، أو أن «الأصل في العلاقات الجنسية التقييد»، أو «سد الذرائع للشهوات» وما يترتب على ذلك من الانضباط في إتباع الشهوات. فهذه المبادئ التي تتقدم في المنظومة القيمية الإسلامية تختلف بوضوح عن مبادئ أخرى مخالفة قد تكون لها الصدارة في منظومات قيمية أو طرق حياتية أخرى منبثقة عن رؤى كونية مغايرة، مثل مبدأ «الأصل في ممارسة الغرائز الإباحة» أو مبدأ «الأصل في العلاقات الجنسية الجواز»، اللذين لا تخفى استحالة استقرائهما وفق أية منهجية مقاصدية شرعية. وبذلك يتوقع المجتمع، وفقاً للمنظومة القيميّة

الإسلامية، حداً أدنى من السلوك المنضبط، ويترك للفرد ما زاد على ذلك.

ومن ذلك أيضاً، باستقراء النصوص والأحكام التي تأمر بالعدل والمساواة وإنصاف المرأة أن يتقرر مبدأ المساواة قانوناً بين الرجل والمرأة، **فالشريعة متشوفة للمساواة، مثلما هي متشوفة للحرية.** وكما انتهى الأمر إلى إبطال الرق الذي أصبح محظوراً بالمقاصد لا بأية نصوص فردية، فلابد أن ينتهي إلى إبطال التمييز بين حقوق الرجل والمرأة. وذلك شريطة أن يظل الزوج ملتزماً بالإنفاق على الأسرة إذا كانت الزوجة لا تعمل وتفرغت للعناية بالأسرة، بحيث تتوزع الأعباء بينهما؛ لأن القوامة، بمعنى الإنفاق، واجب على الرجل، «حق» للمرأة، لها أن تستعمله مقابل تفرغها لتكوين ورعاية الأسرة. فالمساواة والمسؤولية المشتركة كأساس للعلاقة بين الرجل والمرأة تسري في ثنايا التشريع القرآني و لا يمكن تحجيمها بنصوص فردية أو أحكام جزئية. كما أن المساواة بين الجنسين لا تعني غياب الانضباط في العلاقة بينهما، إذ ينأى المجتمع عن تشجيع اتباع الشهوات والإباحية كما تلتزم الدولة بتشجيع الزواج وتيسير أسبابه وبسن التشريعات الداعمة لتماسك الأسرة واستقرارها.

وكذلك تتضح الحاجة الشديدة إلى منهجية مقاصدية إزاء المأزق الحالي للمصارف الإسلامية وصناعة التمويل الإسلامي نتيجة لتفشي الحيلة والتعويل على النصوص الفردية والقياس المحدود، أي القياس «حالة بحالة»، والتلفيق بين المذاهب. وذلك كله لغياب الفقه المقاصدي القائم على استنباط القواعد العامة من الأحكام الشرعية.

إن غياب هذا الفقه هو المسؤول مباشرة عن صعوبة تأصيل أحكام المعاملات الشرعية. خذ، على سبيل المثال، حظر الفوائد المصرفية، فقد يصعب تأصيل هذا الحظر أخلاقياً؛ بل قد يصعب الربط المباشر بينه وبين النهي الأخلاقي المقرر في القرآن الكريم عن أكل المال بالباطل (البقرة 188؛ النساء 29؛ التوبة 34)، إذ إن احتمال أكل المال بالباطل (أو الاستغلال) المنهي عنه في القرآن الكريم قد لا يبدو واضحاً في كل حالة من حالات التعامل بالفائدة.

ولكن الاستقراء المقاصدي للنصوص المتضافرة والعلل المطّردة يقودنا إلى مبدأ «الضمان» كحلقة وصل بين هذه القيمة الأخلاقية القرآنية (عدم أكل المال بالباطل) وهذا الحكم الشرعي (حظر الفوائد المصرفية)، إذ إن القرض بفائدة يلزم المقترض بضمان سداد الفائدة (سواء ربح أم خسر وسواء انتفع بالقرض أولم ينتفع) دون أي ضمان على عاتق المقرض مقابل هذا الضمان، بخلاف البيع مثلاً، إذ يلتزم المشتري بسداد الثمن مقابل التزام البائع بضمان العيب والاستحقاق، فالضمان على عاتق المقترض بفائدة غير مشروع، بينما هو من جانب المشتري في البيوع الصحيحة ضمان مشروع، ولذلك «أحل الله البيع وحرم الربا». ولو نظرنا إلى بعض ممارسات المصارف الإسلامية في ضوء مبدأ «الضمان» المذكور لأدركنا مدى الحاجة إلي تجديد الفقه عن طريق المقاصد المنضبطة، إذ إن بعض هذه الممارسات لا يتكشف سوى عن حيل ربوية دون اعتبار لمبدأ «الضمان» نتيجة لغياب المنهجية المقاصدية المنضبطة.

وهكذا يتقدم في المنظومة القيمية الإسلامية مبدأ «عدم أكل المال بالباطل» أو «العفة عن مال الغير» على مبدأ حرية السوق غير المنضبطة في المعاملات المالية. وبذلك ينأى النظام المصرفي عن تشجيع الثقافة الاستهلاكية، ويقوم على أساس سد الذرائع للاستغلال، بالحدّ من القروض النقدية والاقتصار على تمويل الأصول العينية في تمويل المستهلك وتمويل التجارة، وبالمشاركة في الربح والخسارة في تمويل الانتاج والاستثمار، بحيث يتعيّن على هيئة قواعد قانونية منضبطة النهي الأخلاقي المقرّر في القرآن الكريم عن أكل المال بالباطل، وتتحقق الرؤية القرآنية «الماكرو-اقتصادية» التي ترتفع عن الحطّ من الكرامة الإنسانية سواء تمثّل في نهم الاستهلاك أم جشع الاستغلال.

وفيما يتعلق بالموقف من «الآخر»، سبق أن أشرنافي هذه الخلاصة ، وكذلك في الفصلين الثالث والسادس، إلى المسار القرآني من «التوقف» إلى «الجزم»، ولكن مع تزاوج النسخ والحفظ أي إبقاء المنسوخ مع الناسخ جنباً إلى جنب، كإشارة إلى الطبيعة الظرفية لكافة نصوص «التوقف» و«الجزم» وإحالة إلى

الرؤية القرآنية الأصلية وأولوية تقبّل «الآخر». وهنا نعود فنؤكد أن الإصرار على انتزاع النصوص الفردية من سياق النسخ والحفظ يأتي على رأس الأسباب وراء تجذّر الإقصاء في الثقافة الإسلامية المعاصرة وزعم نسبته إلى نصوص الكتاب والسنة. فبينما لا يمكن التهوين من شأن الجذور الاجتماعية- الاقتصادية- والجيو- سياسية للتشدد والإقصاء والتطرف والإرهاب، فإن دوافعها الثقافية غير قابلة للإنكار وتستمد روافدها من النصوص الفردية.

وبهذا نجد أن المسلكين الرئيسين للاستقراء المقاصدي هما **النصوص المتضافرة والعلل المطّردة**، يضاف إليهما مسلك ثالث هو **اجتماع الناسخ والمنسوخ** في حالات معيّنة. وبذلك حاولنا تقديم تطبيقات عملية حيّة، أي «**مقاصد تطبيقية**» لهذه **المسالك الثلاثة**، بعيداً عن التعميمات الغامضة والتعبيرات الفضفاضة، عندما مثّلنا لاستقراء النصوص المتضافرة بمبدأ **انصاف المرأة**، ولاستقراء العلل المطّردة **بمبدأ الضمان في المعاملات المالية**، وللاستقراء المبني على اجتماع الناسخ والمنسوخ **بالموقف الايجابي من الآخر**.

أما فيما يخص سؤال الشأن العام، فقد حاولنا التأسيس لمفهوم «الدولة الوطنية ذات المبادئ المقاصدية». لقد انطلقنا في البداية من تمييزات ثلاثة، هي **التمييز بين التعبديات وغير التعبديات، والتمييز بين الثبوت والدلالة، ثم التمييز بين التطلعات المعيارية والتجربة التاريخية**. لقد حاولنا أولاً، إزاحة الخلط بين التعبديات وغير التعبديات، فأوضحنا ضرورة إخراج التعبديات من دائرة الشأن العمومي (بالمعنى السياسي). ثم أشرنا، ثانياً، إلى الخلط داخل غير التعبديات بين الثبوت والدلالة، وبيّنّا أهمية إخراج الظنيات، أي الأحكام المبنية على النصوص الفردية ظنية الدلالة، من دائرة القواعد الدستورية - القانونية. ثم خلصنا، ثالثاً، إلى مناقشة الخلط بين الشريعة والدولة، بالاستعانة بالتجربة التاريخية، حيث استخلصنا انعدام أي أساس للمناداة بدولة «متخصصة» (أي دولة «دينية») لإعمال القواعد العامة المقاصدية، التي تجزي دسترتها ثم تفعيلها قانونياً ولائحياً وفقاً للنظام الدستوري القانوني القائم بالدولة الوطنية، باعتبارها

قواعد منبثقة عن الرؤية الكونية الحضارية للشريعة، وهي، وإن كانت راجعة إلى الدين في خلفيتها التاريخية، فقد أصبحت ملكاً للفضاء القيمي العمومي لا يمكن الخلط بين الدين والسياسة بسببها والمزايدة السياسية بصددها.

إن تقدم قيم معينة في المنظومة القيمية الإسلامية رغم تقدم قيم مغايرة في منظومة أخرى، كالحضارة الغربية، لا يعني «صدام الحضارات»، بل لا يترتب عليه بالضرورة تجاهل ما قد يكون في الرؤية الكونية الغربية أو طريقة الحياة المترتبة عليها من وجاهة. إن اعتناق رؤية كونية أو طريقة حياة معينة لا يجب أن يعني رفض صلاحية رؤية كونية مختلفة أو طريقة حياة أخرى لأمة أو أمم أخرى أدتّ بها مختلف العوامل التاريخية والاجتماعية إلى تلك الرؤية أو تلكم الطريقة. فقد تتعايش الرؤيتان الإسلامية والغربية إذ أمكن لكل منهما أن تفهم الأخرى وتتكامل معها من منظور خصوبة التجربة الإنسانية وحتمية التنوع لتسديد مسيرة الحضارة البشرية.

وهكذا فإنّ الحداثة الحقة ليست في استنساخ طريقة الحياة المنبثقة عن الرؤية الكونية الغربية كما أنها ليست في الصدام مع هذه الرؤية، بل هي في مواجهة التحديات التي أصبحت تهدّد معنى الحياة في مشارق الأرض ومغاربها، سواء تمثلت في إفراطٍ في المادية أو تطرفٍ في الفردية أو مختلف مظاهر العدمية؛ وسواء اتخذت شكل التهالك على الاستهلاك أو شرعنة الاستغلال وأكل المال بالباطل والغش والخداع في تسويق المنتجات التجارية وأدوات الهيمنة السياسية والاستخفاف بالمخاطر البيئية؛ وسواء تبدّت في صورة الإباحية الجنسية أو تفكك الأسرة أو المتاجرة بالجنس في منتجات الترفيه والدعاية الرخيصة، وغير ذلك مما يحط من الكرامة الإنسانية.

إن تاريخية القرآن، أي حدوث نصوصه الفردية في الزمان والمكان، تثير سؤالين قد يتوقّف على الإجابة عنهما مشروع التجديد الفكري بأكمله، أولهما يتعلق بالمنهجية المناسبة لقراءة النصوص الفردية دون تغييب الرؤية التي انبثق عنها الكتاب ككل، وثانيهما التوفيق بين حدوث القرآن في الزمان والمكان

وإعجازه وقدسيته، أي مصدره الإلهي الذي يؤمن به كل مسلم. لقد حاولنا الإجابة عن السؤال الأول بما طرحناه من منهجية تنهض على مبدأين هما الإجماع «القطعي» في التعبّديات والاستقراء المقاصدي في غير التعبّديات. كما حاولنا مقاربة السؤال الثاني بمبدأ ثالث هو **«الرؤية التأويلية»**، التي هي بمثابة **«استعادة روح الدين»** التي تعيد التوازن في مواجهة اكتساب **«الرؤية التاريخية - التحليلية»** التي هي من لوازم **«اكتساب روح الحداثة»**. إن «استعادة روح الدين» هي استحضار تلك الرؤية الكونية الروحية-الأخلاقية التي انبثق عنها القرآن الكريم في مجمله، والتي فيها قد يكمن ما ينسبه القرآن لنفسه من الإعجاز، في مقابلة مفهوم الحدوث، بما يعيد التوازن في فهم الكتاب العزيز.

إن «الرؤية الشرعية» بوضعها الراهن عاجزة عن مواجهة «الرؤية العلمية» والرؤية النقدية الأخرى المنبثقة عنها وهي «الرؤية التاريخية». إن «الرؤية التأويلية» هي القادرة على تكملة «الرؤية العلمية - التاريخية» وضبط ما قد ينجم عنها من تجاوزات. وذلك لأن «الرؤية العلمية - التاريخية» ستتحوّل دون ضابط إلى رؤية عدمية، كما أن «الرؤية الشرعية» هي نفسها موضع التحليل والاستقصاء في «الرؤية العلمية - التاريخية» فليست في مستوى مواجهتها، بعكس «الرؤية التأويلية» التي تتسامى على هذه الرؤية وليست موضوعاً لها لأنها خارج مقولاتها.

ولكن جدوى «الرؤية التأويلية» لا تقتصر على إعادة التوازن في فهم القرآن، بل تشمل إعادة الاتزان في فهم «الآخر». إن «الرؤية الشرعية» رهينة الاعتبارات الذرائعيّة التي تضمن تقبّل الدين من العامّة، فلابد لهذه الرؤية أن تكون إقصائية، لأن الإقرار الصريح بشرعية الأديان الأخرى قد يفقد الدين رسالته الخلاصية لدى عامة أتباعه. من هنا يتّضح أن أي حوارٍ مجدٍ بين الأديان، أو حتى بين طوائف أو مذاهب كل دين، وأي فهم وتقبّل حقيقي في هذا الصدد، لا يمكن أن يتم على المستوى الشرعي. إن أقصى ما يمكن تحقيقه على هذا المستوى هو «التسامح»، الذي لا تُنكر قيمته كإنجاز إنساني، ولكنه لا

ينطوي بالضرورة على «الفهم» و«التقبّل». كما أن الحوار على المستوى الشرعي قد يشوبه الافتعال، حتى لو خلُصت النوايا وغابت الدوافع الآنية، لأن إقصاء الآخر سبب أساس من الأسباب التي توجد من أجلها القراءة الظاهرية للنصوص الشرعية. فقد لا يثمر الحوار في هذا المنطرد أكثر كثيراً من التعميمات التي تظل غير كافية، ما توقفت دون الفهم العميق والتقبّل. ولعلّ عقيدة «التجليات الإلهية»، كما رأينا بالفصل الثامن من هذا الكتاب، شاهد بليغ على أن الحوار الفعّال بين الأديان لن يتحقق دون المستوى التأويلي، وأن أية محاولة لفهمٍ بمعنى الكلمة، وأي سعي جاد لتقبّل صادق، قد يستحيل دونه.

على أن تفهمّ «الآخر» يبقى تفهّماً من حيث المبدأ ولا يعني بأية حال تنزيهه عن النقد. إنّ الإمكانيات التقنية غير المسبوقة التي توفّرت لدى الحضارة الغربية الحديثة قد مكّنتها من ارتكاب فظائع غير مسبوقة أيضاً في هول شدّتها، وعلى رأسها «الهولوكوست» و«هيروشيما وناجازاكي» والتدمير المستمر للبيئة. لسنا من أنصار التعميم ومن يقولون بأن نزعة تدميرية كامنة في الحضارة الغربية هي ما أدّى إلى ما فعلت، خاصةً إذا قيل أن النزعة التدميرية المزعومة تستهدف «الآخر» سامياً كان أم آسيوياً. وذلك لأن التدمير اتّسع الآن على نطاق كوني ليجتاح البيئة الكوكبية بأسرها مهدداً في النهاية بدمار الحضارة التي أحدثته نفسها. فهذه النزعة التدميرية ناشئة مباشرة عن التقنيات التي تسلّطت عليها هذه الحضارة ولا داعي لنسبة النزعة المزعومة إلى هذه الحضارة في ذاتها، إلا إذا رأى البعض أن الجشع الرأسمالي و النهم الاستهلاكي هما الدافعان الرئيسان وراء تخريب البيئة وأنهما من خصائص هذه الحضارة.

فسواءً تكشّف «تأويل» الحضارة الغربية الحديثة عن نزعة تدميرية كامنة أو عن إلقاء اللائمة على توفرّ تقنيات غرف الغاز والقنابل الذرّيّة والصناعات الباعثة للكربون والاحتباس الحراري، فإن الأخطار ماثلة للعيان ما بها حاجة للتأويل. فالإصرار على «عدم التكرار» (Never Again!) لا يحجب عنّا بعض الحقائق الصارخة: إنه لم تمض على «الهولوكوست» و«هيروشيما وناجازاكي» مئة سنة

بعد، وإن «الآخر» مازال حيّاً راكضاً وإن يكون قد تحوّل من اليهودي والآسيوي إلى المسلم والعربي.

لقد نجح اليهود واليابان في الانخراط في الحضارة الغربية بطريقة أو بأخرى، فأخرجهم ذلك من خانة «الآخر»، أو زحزحهم على الأقل عن الخانة الأولى. إن العرب والمسلمين عامةً هم المرشحون الآن لهذه الصدارة. إننا لا ننكر قدرة الحضارة الغربية على مراجعة وإصلاح نفسها خاصةً في ضوء انتشارها في كل المعمورة ومحاولتها الاستفادة من كل التجارب الإنسانية السابقة والحالية، ولكن العرب والمسلمين مطالبون قبل كل شيء باصلاح أنفسهم دون انتظار لصلاح غيرهم.

إنّ السعيد من اتّعظ بغيره. إذا كنّا لا نحكم إلا بالظواهر، فلا يمكن أن نعمى عن أن ما جرّ على اليهود التمييز والاضطهاد هو في البداية «العزلة» في «الجيتّو» أو «زنقة اليهود» (كما تُسمى في بعض البلاد العربية) سواء كانت جغرافية أو نفسية. إن انعزال طائفة من المسلمين الهنود في باكستان لم يؤد سوى إلى أن أصبح المسلمون الباقون في الهند أقلية بكل معاني الكلمة، قوماً قبل أن تكون عددياً، تُظن بهم الظنون ويمارس ضدهم التمييز («ومن دعا الناس إلى ذمّه - ذمّوه بالحق والباطل»)، مثلهم مثل البشناق والروهنقا والويغور.

لعلّ إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة تاريخية - تأويلية، كالتي حاولنا أن نتحسّس الطريق إليها في هذا الكتاب، لن تعيد فقط التوازن بين الحادث والأزلي في مقاربة القرآن الكريم، ولن تخرج المسلمين من محنة العزلة النفسية والتشويش الفكري والتخلف الحضاري فحسب، ولن تنطوي فقط على احتمالات المساهمة في التجربة الحضارية الإنسانية ككل، بتسديد الحضارة الحديثة بقيم كالعدل والاعتدال هي أحوج ما تكون إليها في مواجهة التوحّش الرأسمالي والنهم الاستهلاكي والانتحار البيئي، ولكنها أيضاً قد تزحزح العرب والمسلمين عن صدارة قائمة «الآخر».

هوامش الباب الأول

(1) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص16، 33-99. انظر أيضاً أدناه: الفصل الثاني: قرائن التنزيل والتفصيل: المبحث الرابع: الناسخ والمنسوخ.

(2) انظر في نقد هذه الاتجاهات، التي غالباً ما توصف بـ«المُراجِعيّة»:

Neuwirth, Scripture, p.xx.

انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة: الفصل الثاني: المبحث العاشر: النسخ و«جمع القرآن».

(3) انظر أدناه: الباب الثاني: التأويلية.

هوامش الفصل الأول: سياقات التنزيل والتفصيل

(1) انظر:
Watt, Introduction, p.3-9, 153, 159, 161.
Nöldeke et al., History of the Qur'an, p.14-15.

(2) انظر مثلاً:
Rahman, Major Themes, p.43.

(3) انظر في المسائل المذكورة:
Neuwirth, Scripture, p.28, 29, 41, 42, 76, 79, 97, 102-137, 406, 412 n.40.
Neuwirth, "House of Abraham", p.773.
Neuwirth, "Locating the Qur'an, p.173-5
Sinai, The Qur'an, p.65-9, 172-3.
Bauer, "Relevance of Early Arabic Poetry", p.714.

(4) انظر:
Sinai and Neuwirth, "Introduction", p.19
Neuwirth, "House of Abraham", p.773.

المقصود بـ«التناصّ السلبي» أو «الإسقاط الواعي»:
"Negative intertextuality " (Conscious avoidance).

(5) انظر:
Sinai, The Qur'an, p. 69-72.

(6) انظر:
Nöldeke, History of the Qur'an, p.312.

انظر أيضاً (في نظرة بعض الدارسين إلى القرآن كما لو كان بوجه من الوجوه تعليقاً على الكتاب المقدس وتطويراً لكثير من مفاهيمه ضمن رؤية القرآن التأويلية الخاصة):
Smith, "Moses and Praroah's Magicians", p.70.

انظر عموماً:
Watt, Introduction, p.8, 23, 28, 130, 131, 156.

(7) انظر:
Sinai, The Qur'an, n p.10 6 n.40.

(8) انظر:
Sinai, The Qur'an, p.139-141, 150.

(9) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص203-204. انظر أيضاً أدناه: الفصل الثالث: 8- من القصص إلى «الأنباء».

(10) انظر مثلاً (فيما سُمّي بـ«جدلية الاتفاق والافتراق» بين القرآن والكتاب المقدس):
Sinai, The Qur'an, p. 4, 5, 16, 143 (Dialectic of convergence and divergence).
Dmitriev, "An Early Christian Arabic Account", p.377.

(11) انظر مثلاً: أبوزهرة، أصول الفقه، ص267- 270. كذلك فإن قوله تعالى «فاحكم بينهم بما أنزل الله» (المائدة 48)، إذا فُهم في سياق تاريخي معين في السنوات الأولى من العهد المدني، قد يشير إلى الحكم بالشريعة الموسوية في تلك المرحلة.

انظر أيضاً أدناه: الفصل الثالث: 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم».

(12) انظر مثلاً: Sinai, The Qur'an, p.204.

(13) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 62: «جاء الأمر بغسل الجنابة في الإصحاح 15 من سفر اللاويين من التوراة». انظر أيضاً: ج6، ص 127.

(14) انظر أدناه: الفصل الثالث: 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم».

(15) انظر: Sinai, The Qur'an, p.170-1.

كذلك يعتقد بعض الباحثين أن «المزامير» هي السفر الوحيد في «الكتاب المقدس» الذي قد يكون أثر في القرآن منذ البداية من الناحية العقائدية، وكذلك بدرجة أكبر، من الناحية الأدبية. انظر:

Sinai and Neuwirht. "Introduction", p.19 .Neuwirth, Scripture, p.27, 41, 42, 79-95. Neuwirth", Qur'anic Reading of the Psalms", passim.

هذا ويفترض بعض الباحثين المعاصرين وجود «مسيحية يهودية»، أي طائفة مسيحية ظلت متمسكة ببعض العقائد والشعائر اليهودية خلال بضعة قرون بعد المسيح، وأن تأثير هذه الطائفة استمر في القرن السابع الميلادي وامتد إلى الجزيرة العربية بحيث يمكن تفسير عدد من المعتقدات والشعائر القرآنية في ضوئه. وقد يؤيد وجود «المسيحية اليهودية» في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي إباحة طعام «الذين أوتوا الكتاب» في مرحلة من مراحل التشريع القرآني (المائدة 5). فلو انطلقنا من افتراض أن «الذين أوتوا الكتاب» تشمل النصارى في جزيرة العرب على الأقل (وهو افتراض من الصعب دحضه)، فلا يمكن أن يكون لحم الخنزير من طعام أولئك النصارى في ذلك الحين. وهذا قد يُثبت أن «المسيحية اليهودية» كانت مُحتفظة بالشرائع الموسوية (ومنها تحريم لحم الخنزير) وإن اختلفت عن اليهودية الأمّ في الإيمان بالمسيح. انظر في مراحل تشريعات الطعام والشراب: أدناه: الفصل الثالث: 4,2 - الطعام والشراب من التخليق إلى التشريع. انظر أيضاً:

Reynolds, "Review of: Jewish Christianity and the Qrigins of Islam", passim.

انظر أيضاً: المبحث التالي: السياق المسيحي: هامش (18).

(16) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص235.

(17) انظر أدناه: الفصل الثالث: 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم».

(18) انظر، في عدم قيام أدلة على وجود ملحوظ لليهود في مكة زمن البعثة، بينما يمكن تأكيد اعتناق المسيحية بين عدد من سكان مكة:

Toral-Niehoff, "The Ibad of Al-Hira".

انظر كذلك، في إرجاع التأثيرات اليهودية والمسيحية مجتمعة إلى ما يُسمى بـ«المسيحية اليهودية»، أي أن التأثير لم يكن تأثير اليهودية بمفردها أو المسيحية بمفردها بل تأثير هذه الطائفة التي وجدت في القرون المسيحية السبعة الأولى، قبل

أن تستقل المسيحية نهائياً عن اليهودية:

De Blois, "Islam in its Arabian Context", p.622.

ولكن الكاتب المذكور يضرب مثلاً لهذا التأثير «اليهودي المسيحي» بتحريم الخمر. ولو صحّ هذا، فلم حرمت الخمر في المدينة ولم تحرم في مكة؟ مادام الكاتب يرى أن هذه الطائفة «المسيحية اليهودية» كانت في مكة. انظر أيضا أعلاه: المبحث السابق: السياق اليهودي: هامش (15).

(19) انظر: Sinai, The Qur'an, p.166-9.

(20) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص216. انظر أيضاً أدناه: الفصل الثامن: 3- الغياب والتجلّي، هامش 21 و22 والمتن المقابل.

(21) انظر في العامل المسيحي عموماً:

Nöldeke et al, The History of the Qur'an, p.6.
Watt, Introduction, p.8, 23, 153, 161.
Rahman, Major Themes, p.133-4, 136.

انظر أيضاً: Neuwirth, "House of Abraham, p.524, n.52, 527 n.61:

حيث تشير المؤلفة إلى العلاقة بين «آل عمران 26: قل اللهم مالك الملك» و«ترنيمة مريم» في إنجيل لوقا (1: 46-55، 68-75)، وكذلك إلى العلاقة بين «مريم 11: سبحّوا بكرة وعشيا» و«ترنيمة مريم» الصباحية (Magnificat) و« ترنيمة زكريا» المسائية (Benedictus) في انجيل لوقا (1: 46-55، 68-75).

(22) بالإنجليزية: "a text of late antiquity" انظر:

Neuwirth, Scripture, p.xxi-xxviii, 411. Sinai, The Qur'an, p.62-5.Bakhos and Cook, Islam, p.30-1.

(23) انظر: Sinai, The Qur'an, p.178, 210 n.12.

(24) انظر: Neuwirth, Scripture, p.xxx-xxviii, 411.

ويمكن أن يُضاف في نفس السياق أن «نوفرث» تقرأ سورة الإخلاص في ضوء سفر التثنية (4: 6) (اسمعي يا إسرائيل: إلهنا أدوناي أحد)، على أساس أن «قُل» حلت محل «اسمعي يا إسرائيل» ليكون نداء التوحيد موجهاً إلى الإنسانية كافة. انظر:

Neuwirth, Scripture, p-25-p.25-6, 49n.77.

(25) انظر أعلاه: الباب الأول: هامش (2).

هوامش الفصل الثاني: قرائن التنزيل والتفصيل

(1) السيوطي، الإتقان، ج1، ص32-53 (النوع الأول: في معرفة المكي والمدني). انظر أيضاً:
Noldeke et al, History of the Qur'an, p.51
Sinai, The Qur'an, p.96, 100, 110 n.85, 112-24, 131.
Sinai, "The Qur'an as a Process", p.408-16.

(2) في جميع الملاحظات المذكورة في هذه الفقرة ومناقشة دراسة «نيكولاي سيناي» لهذه الظواهر، انظر:
Klar, "Text-Critical Approaches", part 1, p65.

(3) انظر:
Klar", Text-critical Approaches", part 1, p.65.
انظر أيضاً أدناه: المبحث الثالث: : 3-«الإضافات الداخلية».

(4) انظر:
Sinai, The Qur'an, p.124-32.
Sinai, "The Qur'an as a process", p-408-16.

(5) السيوطي، الإتقان، جـ1، ص50-52. انظر أيضاً:
Noldeke et al, History of the Qur'an, p52.
Sinai, The Qur'an, p.111, 122.
Sinai", The Qur'an as a Process", p-42, 408-16.

(6) انظر:
Watt, Introduction, p.116-20, 150.
انظر أيضاً أدناه: الفصل الثالث: 1- من «القرآن» إلى «الكتاب». 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم».
انظر كذلك (في الندرة النسبية للإشارة إلى شخصيات وأحداث التوراة والإنجيل في الفترة المكية المبكّرة):
Sinai", The Qur'an as a Process", p.408-16.

(7) انظر:
Nöldeke et al, History of the Qur'an, p.99.
Watt, Introduction , p.118, 152-3.

(8) انظر:
Seindensticker, "Sources" p. 310-15.
Seindensticker, "Sources" p. 310-15.
Watt, Introduction, p.153.
انظر كذلك: الفرقان 60: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾. الإسراء 110: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾.

(9) انظر: أعلاه: هامش (3) من هذا المبحث. أدناه: المبحث الثالث من هذا الفصل: الإضافات الداخلية.

(10) انظر أعلاه: الباب الأول، هامش (2). الفصل الأول: 4- «الكلاسيكيات المتأخرة»، هامش (25).

(11) انظر: Neuwirth, Scripture, pp.xx, xxiv-xxv, n.34, 10, 11, 15, 24.

تورد «نوفرث»، كأمثلة مباشرة لهذا الحوار، الآيات التي تبدأ بـ«يسألونك» و«يستفتونك» بالإضافة إلى الحالات الأخرى الكثيرة المتضمنة شتى أساليب الحوار والمحاجة.

انظر أيضاً: ص188 (من المرجع المذكور): رغم أن القرآن نتاج تواصل بين أطراف عديدة متحاورة أثناء نشأة الأمة، فإنه ليس محضراً أو سجلاً لهذا التواصل، فالحوار فيه لا يُشار إليه بالضرورة على هيئة السؤال والجواب، باستثناء حالات «يسألونك» و«يستفتونك» المذكورة، وإنما يُعبر عنه بأسلوب أدبي خاص يجب دراسته كظاهرة أدبية.

هذا، وكما أشرنا أعلاه، فإن الحوار مادام مواكباً لنشأة الأمة وخطوات تأسيسها، فإنه يفترض بالضرورة مساراً موازياً هو «تأسيس الأمة».

انظر: Sinai and Neuwirth, Introduction, p.10.

(12) انظر: هابيل موافقات الأحكام والحكمة، ص159-165. أدناه: الفصل الثالث: 7- من «التوقف» إلى «الجزم».

(13) في مفهوم « العرضات» وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن على جبريل كل رمضان، انظر: السيوطي، الإتقان، ج1، ص91. الزركشي، البرهان، ج1، ص، 183. هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص50.

(14) انظر مثلاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص81، 88، 92، ج6، ص70، 71؛ج18، ص140.

انظر أيضاً:

Sinai, "The Qur'an as a Process", p.408-16, 432, 438 (Diachronic vs. Synchronic Approach).

(15) أدناه: المبحث الرابع من هذا الفصل.

(16) انظر: Sinai, "The Qur'an", p.92-104.

Sinai, "Literary Growth", p.70-1.

(17) أيضاً أعلاه :المبحث الأول من هذا الفصل: هامش (3) والمتن المقابل.

(18) في التغيّر غير المتوقع للفاصلة كمعيار محتمل من معايير الإضافات الداخلية، ، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 34. انظر أيضاً:

Klar", Text-critical Approaches", part 1, p.29, 31n.10, part2, p.64-5, 88.

(19) انظر: Nöldeke et al, History of the Qur'an, p.73.

انظر أيضاً نفس المرجع: ص81 هامش 106 (قبول «ظاهرة الإضافات الداخلية» دون تحفظ)، ص104 (الشعراء227)، ص128 (لقمان 12-19).

انظر كذلك: Neuwirth, Scripture, p.xxxv.

حيث تلاحظ المؤلفة أن الإضافات الداخلية ليست خللاً في النص بل دليل على حيويته واستجابته لمستجدات الأمة.

(20) في آيات الصيام، انظر: هابيل موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 4- النسخ بـ «التكرير».

انظر أيضاً أدناه: الفصل الثالث: 2-2 الصيام من «التخليق» إلى التشريع، 2-3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم».

لمزيد من النقاش لظاهرة» الإضافات الداخلية» في السور والآيات الآتية: الشعراء 227، لقمان12-19، النجم، 23 و26-32، البروج 7-11، العصر3، انظر:

Klar, "Text-Critical Appproaches", Part1, p.65.

ولعل الإضافة اللاحقـــة الواضحة في النجم 23 قد نزلت خصيصاً لإزالة أي لبس قد ينشأ عن سبق ذكر «اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» (النجم19-20) وهو لبس قد يقود إلى الظن بأن هذه الأسماء إشارات إلى كائنات ملائكية، فالآية تعلن بكل وضوح أنها مجرد «أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان».

انظر أيضاً (في المعارج 4):

Rahman, Major Themes, p.66n.1.

انظر كذلك: Sinai, The Qur'an, p.92-104.

Sinai, "Literary Growth", p.73-105.

وذلك لمزيد من الأمثلة المحتملة في الآيات الآتية:

البقرة 26-27، 114، 142-150، 158، 177، 190-195، 196-203. المائدة5-11. التوبة 1-16. الحج 17، 25-41، 58-60، 67، 77-78. الصافات 102، 112-113.

في ظاهرة «الإضافات التوضيحية القصيرة» («glosses») انظر:

Watt, Introduction to the Qur'an, p.93-5.

انظر أيضاً (ما قد يبدو وكأنه أمثلة محتملة لـ«الإضافات القصيرة» ولكنها تحتاج إلى مزيد من الدراسة): ﴿إِخْرَاجُهُمْ﴾ (البقرة 85)، ﴿مُّحْدَثٍ﴾ (الأنبياء 2، الشعراء 5)؛ ﴿ءَازَرَ﴾ (الأنعام 74)؛ ﴿مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ (الكهف50)؛ ﴿لِبُيُوتِهِمْ﴾ (الزخرف 33) ﴿مِن رُّسُلِنَآ﴾ (الزخرف 45)؛ ﴿لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ (يس 47)؛ ﴿حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ﴾ (الزمر 42)؛ ﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ (البقرة 217). ولكن هناك حالة واحدة على الأقل يتفق المفسّرون عليها، هي ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ (النساء 95). انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، جـ1، ص80. انظر كذلك: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 5 -النسخ داخل الآية (ص48-50).

انظر أيضاً: Sinai, The Qur'an, p.52-54, 58, n.60

حيث يزعم المؤلف احتمال «إضافات لاحقة» بعد وفاة الرسول، ويضرب لذلك مثلاً «آية المتشابهات» (آل عمران7). انظر كذلك:

Neuwirth, "House of Abraram", p.511:

حيث تشير المؤلفة إلى آل عمران 7 (﴿مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ و﴿مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾) في مقابل يوسف 1، الشعراء 2 (﴿ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾)، الزخرف 2 (﴿ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾).

في مناقشة دعوى الإضافات بعد وفاة الرسول، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 10-النسخ و«جمع القرآن».

كذلك يلاحظ على «سيناي» في محاولاته لإعادة ترتيب النزول في ضوء مفهوم «الإضافات الداخلية»، عدم اعتباره للنسخ داخل الآية والنسخ بالنقل. كما يؤخذ عليه عدم رجوعه إلى الفقه كقرينة على واقع فهم الآيات ذات العلاقة في الممارسة العملية وكقرينة محتملة على النسخ في حالات الإجماع. انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 3-النسخ بـ«النقل»، 5-النسخ داخل الآية: ص 78-81.

لملاحظات أخرى على بعض محاولات «سيناي»، انظر أدناه: هامش (31) من هذا الفصل. الفصل الثالث: 2- من التخليق إلى التشريع، هامش (37). 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم» هامش (45).

(21) نقتصر في هذا المبحث على عرض وجيز لمسألة الناسخ والمنسوخ. في الشواهد المتعددة على النسخ وظواهره المختلفة وأمثلة تفصيلية لكل منها، وأهميته فيما يتعلق بتاريخ القرآن ونشأة الفقه، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: النسخ والحفظ (ص33-100).

(22) انظر مثلاً: Hasan, "Theory of Naskh", p.184.

(23) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص16.

(24) زيد، النسخ، ج1، ص70-73. انظر عموماً: ج1، ص411-501 (في دعاوى النسخ في آيات الأخبار). ومن بين أشهر أمثلة دعاوى النسخ في آيات الأخبار قوله تعالى «اتقّوا الله حقّ تُقاته» (آل عمران 102)، الذي يقال إنه منسوخ بقوله «فاتّقوا الله ما استطعتم» (التغابن 16). انظر: زيد، النسخ، ج2، ص614-615. السيوطي، الإتقان، ج3، ص66. انظر أيضاً:

Hasan, "Theory of Naksh", p.186.
Rahbar, "Modern ideas", p.278.
Rahbar, "Reflections", pp.299-300.

(25) انظر مثلاً: الطبري، جامع البيان، ج3، ص385 (تفسير البقرة 180)، ص563 (البقرة 190)، ص 582 (البقرة 229)، ج8، ص12 (النساء 8)، ص131 (النساء 21).

(26) الطبري، جامع البيان، ج5، ص414، (تفسير البقرة 256)، حيث يشير إلى كتابه (المفقود حالياً؟) في أصول الفقه (كتاب اللطيف من البيان عن أصول الأحكام).

(27) السيوطي، الإتقان، ج3، ص65-68.

(28) انظر: Hasan, "theory of Naskh", p.186.
Rahbar, "Modern Ideas", p. 278.

(29) زيد، النسخ، ج2، ص808-816، 819 - 837، 848.

(30) انظر: Rahbar", Modern ideas", p.278.
Rahbar, "Reflections", P.299:

حيث يلاحظ الكاتب: «إنّ تزايد إنكار المسلمين للنسخ في العصور الحديثة دليل على اندثار الفقه وانتصار التفسير الحماسي». أمّا بالنسبة إلى علماء الغرب فالنسخ مرفوض أيضاً لأسباب مختلفة. انظر مثلاً:

Burton, Collection, esp.pp.46-7.
Wasnbrough, Qur'anic Studies, p.197.
Powers, "Bequest Verses", pp.254, 256, 259, 266
Welch, "Kur'an", p.415 col.
Rahman, Major Themes, xii-xiii.
Rahman, "Message", p.52
Bell - Watt, introduction, pp.30, 53, 114.
Schacht, "Usul", in Shorter Encyclopedia of Islam, p.612, col. A, -615 col. B.

(31) انظر مثلاً: Burton, Collection of the Qur'an, pp.61, 162.

ولكن يبدو أن بعض دارسي القرآن في الغرب قد بدأوا أخيراً ينتبهون إلى أهمية نظرية النسخ. انظر:

Sinai, "Literary Growth", pp.98, 105.

بيد أن الكاتب المذكور مازال، كأسلافه، يعتبر نظرية النسخ محاولات تفسيرية قام بها علماء المسلمين دون الاعتماد على «ذاكرة تاريخية أصيلة»، ولا يلقي بالاً لدور الفقه في حفظ الذاكرة التاريخية المطلوبة.

(32) انظر مثلا: زيد، النسخ، ص10-11.

(33) الجابري، سلسلة مقالات أسبوعية عن «النسخ في القرآن» (الاتحاد: من29/ 5/ 2007م إلى 3/ 7/ 2007م).

(34) انظر أدناه: الفصل التاسع: الحدوث والإعجاز.

(35) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة: الفصل الثاني: 3- النسخ «بالنقل».

(36) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة: الفصل الثاني: 3- النسخ «بالنقل».

(37) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة: الفصل الثاني: النسخ بـ«التكرير». كما قد يتضح مثال آخر للنسخ بالتكرير عند قراءة الآيتين (231) و (232) من سورة البقرة اللتين يتكرّر فيهما المطلع ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾، فقد يدعم دعوى النسخ فيهما الملاحظتان الآتيتان:

1 - بينما يتناسب هذا المطلع في الآية (231) مع بقية الآية، فإنه يثير صعوبة

واضحة في الآية (232) لاختلاف المسند إليه فعل «طلقتم» (وهو الأزواج) عن المسند إليه فعل «تعضلوهن» (وهو الأولياء)، حتى قال المفسرون إن الخطاب في قوله «طلقتم» وقوله «تعضلوهن» موجه إلى جميع المسلمين!، «لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق إن كان زوجاً ويقع منه العضل إن كان ولياً» (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص426). وتذكرنا هذه الصعوبة بحالة التكرير التي سبق لنا ذكرها في الآيتين (234) و (240) من نفس السورة، إذ بينما يتناسب مطلع الآية مع بقيتها في الآية (234) فإنه يبعث على التساؤل في الآية (240). فكأن **مطلع الآية الناسخة يتكررّ في مطلع الآية المنسوخة، للإشارة إلى النسخ**، مما يجعل التكرير يثير في نفس الوقت صعوبات نحوية وأسلوبية تؤكد هي نفسها الإشارة إلى النسخ.

2 - يبدو أن الآية (232) هي الأسبق في النزول، إذ قد تكون أول ما نزل من الآيات ذات العلاقة بالطلاق، ورُبّما كانت موجهة إلى الأولياء (قبل إعادة نزولها بإضافة مطلع الآية 231 إليها) دون قيود على عدد مرات الطلاق. فالآية (231) قد تكون هي المتأخرة في النزول، إذ نزلت لتقييد حق الاستمرار في الزواج بعد الطلاق بشرط الإمساك بمعروف.

وأخيراً يظهر أن الآيتين (229) و (230) قد نزلتا بعد (232) و (231)، إذ قيّدتا حق المراجعة بعد الطلاق تقييداً عددياً صريحاً .ويلاحظ هنا تكرير حكم الآية (229) في الآية (231) فيما يتعلق بالإمساك والتسريح.

انظر، في دعوى نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص404، 414. وفيما يخص مسألة تقدم الناسخ على المنسوخ في ترتيب المصحف في بعض الحالات، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص43-44.

(38) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني. لقد سبقت إشارات مفصلة في المرجع المذكور إلى جميع الآيات المذكورة في هذا المبحث، فيمكن الرجوع إلى أيّ منها في المبحث الخاص بها في ذلك الكتاب دون حاجة إلى تكرار أرقام المباحث في الكتاب الحالي. لمزيد من الأمثلة عن «النسخ داخل الآية»، انظر المباحث التالية من هذا الفصل، حيث ترد مناقشات تفصيلية لعدة شواهد لهذه الظاهرة. انظر أيضاً: الفصل التاسع: 3 - «روح الحداثة» و«روح الدين» (استشهاد بآية التوبة 29).

(39) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 5-5: القصر في السفر.

(40) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 8-إشكالية نسخ التلاوة.

(41) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة: الفصل الثاني: 10-النسخ و«جمع القرآن».

(42) من أشهر أمثلة الصعوبات النحوية، والتي قد تعيننا نظرية النسخ على فهمها: البقرة 177 (﴿وَٱلصَّـٰبِرِينَ﴾)، النساء 162 (﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾)، المائدة69 (﴿وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ﴾).
انظر أدناه: الفصل الثالث: 1.2. الصلاة من التخليق إلى التشريع؛ هامش 13 والمتن المقابل؛ 8 - من «التوقف» إلى «الجزم»، هامش 119 والمتن المقابل. ولعلّ أشهر هذه الصعوبات على الإطلاق قراءة ﴿إِنْ هَـٰذَٰنِ لَسَـٰحِرَٰنِ﴾ (طه 63) بقراءة «إنّ» وليس «إنْ». انظر أيضاً (في أن معجزة العصا التي ينسبها القرآن إلى موسى منسوبة في التوراة إلى هارون، وأن مكانة هارون في القصص القرآني بصفة عامة ليست كأهميتها في الرواية التوراتية):
Smith, "Moses and Pharoah's Magicians", p. 81.

(43) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 98.

(44) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 5,5. القصر في السفر.

(45) يمكن في ضوء مبدأ ظرفية الناسخ والمنسوخ كليهما فهم بعض الآراء الفقهية المبنيّة على آيات منسوخة. فرغم نسخ بعض الآيات نجد محاولات فقهية لإعمالها، وسواء كان ذلك بوعي أو دون وعي بنسخها، فإن هذه المحاولات قد تكون مؤسسة على المقاصد المشتركة بين الناسخ والمنسوخ مايعني إمكانية العودة إلى تطبيق المنسوخ متى دعت الحاجة. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك مسألة سكني المتوفى عنها (انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة ص40 هامش 19، ص 92-93: هامش 142)، ومسألة متعة الطلاق (انظر: هابيل، موافقات والأحكام والحكمة، ص42: المتن المقابل لهامش 22. انظر كذلك: المادة (140) من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي وما يقابلها بالمذكرة الإيضاحية).
انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص70 (ظرفية آيات العلاقة بغير المسلمين ومقاصدها).
انظر كذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير؛ ص149: «الوجوب إذا نسخ بقي الندب» (في سياق الحديث عن نسخ وجوب الوصية، في البقرة 180، بالفرائض، في النساء 11-12).

(46) قد يذكرنا هذا بفكرة أمبرتو إيكو عن «مقصد النص»، كـ«خطّة تفسيرية» متضمّنة في صلب العمل نفسه لإرشاد القارئ إلى الحدود التي تجب مراعاتها عند تفسيره.
انظر: Nayed, Operational hermeneutics, pp121-2.
انظر أيضاً (في احتمال قصدية الصعوبات المعنوية للإشارة للإضافات التعديلية، واستبعاد احتمال حذف النصوص المعدّلة):
Sinai, "Literary Growth", p.103.

هوامش الفصل الثالث: أطوار التنزيل والتفصيل

(1) إن نفي التناقض عن مسار التطور في القرآن الكريم يشترك فيه المسلم وغير المسلم شريطة القراءة المنصفة لهذا المسار. انظر:

Watt, Introduction, p.30, 114.

(2) انظر مثلاً: السيوطي، الإتقان، ج1، ص32-53، 76-87، ج3، ص535-548.

(3) انظر:

Watt, Introduction, p.121, 138-141.

يضيف «رتشرد بل» مرحلة أولى سابقة على المرحلتين المذكورتين، هي مرحلة «الآيات» التي تشمل عنده معظم العهد المكي، إذ يشار فيها إلى الوحي بـ «الآيات» وليس «القرآن». انظر:

Watt, Introduction, p.121-7.

Encyclopedia of the Qur'an: Chronology And the Qur'an:p.325 col. A.

ويُقسم الباحثون المعاصرون العهد المكّي إلى ثلاثة أدوار: الأول: من البعثة إلى الهجرة إلى الحبشة (610-615م)، والثاني: من الهجرة إلى الحبشة إلى عودة النبي من الطائف (615-620م)، والثالث: من العودة من الطائف إلى الهجرة إلى المدينة (620-622م).

أما العهد المدني (622-632م / 1-10هـ) فيقسّمون سوره إلى مجموعتين: الأولى هي: البقرة، البينة، التغابن، الجمعة، الأنفـــال، محمّد، آل عمران، الصف، الحديد، النساء، الطلاق، الحشر. والثانية هي: الأحزاب، المنافقون، النور، المجادلة، الحج، الفتح، التحريم، الممتحنة، النصر، الحجرات، التوبة، المائدة. انظر:

Encyclopedia of the Qur'an: Chronology and the Qur'ar:p.323 col. B.

Nöldeke et al, History of the Qur'an, p.141-88.

Sinai, The Qur'an, p. 124-32, 189.

ويمكن أيضاً تقسيم العهد المدني إلى فترتين، إذ يمكن تسمية الأولى فترة الشريعة الموسوية، والثانية «ملة إبراهيم». انظر أدناه: المبحث الرابع من هذا الفصل: 4- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم».

(4) أعلاه: الفصل الثاني: 1- القرائن الشكلية.

(5) المقصود بـ«القوننة» أو «التكريس» المصطلح اللاتيني الأصل «Canonization.». انظر:

Neuwirth, Scripture, p.xxx-xxxi, 141-63, 164-215.

تعتبر المؤلفة سورة الفاتحة علامة من علامات نشأة الأمة الجديدة، وترى أن «سبعاً من المثاني» المذكورة في سورة الحجر 87 إنما هي إشارة إلى سورة الفاتحة. كما تعتبر المؤلفة هذه السورة عاملاً مشتركاً بين مرحلة الذكر الجماعي ومرحلة «الكتاب»، بالنظر إلى الوظيفة المزدوجة لهذه السورة من حيث تلاوتها في كل صلاة ومن حيث كونها فاتحة الكتاب.

انظر أيضاً نفس المرجع (ص281و308–309) حيث تتحدث المؤلفة عن ظاهرة « الإشارات الداخلية»، أي إشارة آيات لاحقة إلى آيات أساسية سابقة، عن طريق «تكرير» الآيات السابقة و«تفصيلها» في الآيات اللاحقة، بينما تؤكد المؤلفة على أهمية هذه الظاهرة كعامل حيوي في «نمو الكتاب» و«مسار القوننة». انظر أيضاً أعلاه: الفصل الثاني: 3. «الإضافات الداخلية».

(6) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 10–النسخ و«جمع القرآن».

(7) انظر: Neuwirth, Scripture, p.22, 158, 185, 279-80, 307

يُذكرنا موقف» نورث « بموقف سابق لباحث كبير آخر هو «رتشرد بلْ»، الذي أكدّ على أن القرآن قد تمت «مراجعته» من قبل الرسول نفسه ولكنه جُمع بعد وفاته! انظر : هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص36و82–83.

(8) انظر: Neuwirth, Scripture, p. 23, 186.

(9) انظر كذلك: Schoeler, "The Codification of the Qur'an", p.785 n.29.

حيث يشير المؤلف إلى أن ترتيب السور حسب الطول، بحيث تأتي الطويلة قبل القصيرة، له سابقة في ترتيب «المشنا» حسب طول الفصول.

ويتحدث بعض الباحثين المعاصرين عن ثنائية أخرى لمقاربة القرآن هي النظر إليه من خلال ازدواجية «الرؤيا» (apocalypse) و«الملحمة» (epic) بحيث تكاد الأولى تقترب من « القرآن» والثانية من «الكتاب»، بالمفهومين الذين أشرنا إليهما. انظر:

Lawson, The Qur'an, Epic and Apocalypse.
Gunther and Lawson, Roads to Eschatology.
Cupers, A Qur'anic Apocalypse.

هذا ويُلاحظ أن محمد شحرور قد تطرّق إلى التمييز بين «القرآن» و«الكتاب» ولكنه اعتبر «القرآن» جزءاً من «الكتاب» بالمعنى الذي نسبه لهذين المصطلحين. انظر: شحرور، الكتاب والقرآن، ص 60، 206.

(10) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 90 - 95. انظر أيضاً أدناه: المبحث السادس من هذا الفصل من «الكلالة» إلى العصبات.

(11) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 30 - 31.

(12) نشير أيضاً إلى مفهوم «الكتاب والحكمة»، الذي لا يظهر إلا في السور المدنية، وبذلك قد يكون طوراً ثالثاً لاحقاً لطوري «القرآن» و «الكتاب» (وإن كان طوراً مفهومياً لم يتخذ شكلاً ملموساً مثل طور «الكتاب» الذي اتخذ شكل التدوين بعد طور «القرآن» المحفوظ في الصدور). انظر أدناه: الفصل السابع: هوامش 1 - 4 والمتن المقابل لها.

(13) نستعمل هنا مصطلح «التخليق» في معرض المقابلة بين الاعتبارات الأخلاقية والتشريعية.انظر: عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص99-113. ابن بيّه، فقه الواقع، ص 165.

(14) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص235.

(15) انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص163 هامش 112. انظر كذلك أعلاه: الفصل الثاني، هامش 42؛ أدناه: المبحث الثامن من هذا الفصل: من «التوقف» إلى «الجزم»، هامش 119.

(16) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص683. انظر أيضاً المبحث التالي : 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»، فيما يتعلق بمراحل تحديد قبلة الصلاة.

(17) انظر أيضاً: Nöldeke. History of the Qur'an p.45n-146.
Watt, Introduction to the Qur'an, p.163.

(18) انظر: الطبري، جامع البيان، ج5، ص593، ج7، ص330-332 (تفسير الآية 156 من سورة آل عمران) (حيث يَعدُّ «الضرب في الأرض» مرادفاً لـ «التجارة»).
انظر أيضاً: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص483 («الضرب في الأرض» بمعنى «السفر»). هذا وتتحدث الآية (94) من سورة النساء عن « الضرب في سبيل الله»، وعلى الرغم من استعمال «الضرب» هنا بمعنى «السفر للقتال» فإنّه من الواضح مختلف عن «الضرب في الأرض» في الآيات الأربع المذكورة أعلاه.

(19) انظر: فودة، «الشرط بـــ«إن، » و«إذا»، ص43-68. يظهر من هذا المقال أنّ هناك فقط آيتين يأتي فيهما فعلا الشرط مفصولين بجواب الشرط، هما الآية محلّ حديثنا أعلاه، والآية 233 من سورة البقرة: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾. ولكن أداة الشرط (إذا) في الآية الأخيرة قد تكون بمعنى «أن»، أي إنها تعني مع الفعـــل (سلمتم): «أن تسلموا». وعلى أية حال، إن فعلي الشرط في هذه الآية إن كانا مفصولين بجواب الشرط، فما زالا يدلان على تصرفين متتابعين منطقياً. انظر أيضاً: السيوطي، الإتقان، ج1، النوع 29 (في بيان الموصول لفظاً المفصول معنىً): قوله «فإن خفتم» شرط فيما بعده، وهو صلاة الخوف، لا في صلاة القصر».

(20) الطبري، جامع البيان، ج9، ص126، انظر أيضاً: السيوطي، الإتقان، ج1، ص253.

(21) الطبري، جامع البيان، ج9، ص127-128.

(22) انظر: الشافعي، الرسالة، ص264. ولكن انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 5، ص189: «ومعنى ﴿فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ صلّوها تامة ولا تقصروها».
انظر أيضاً (نفس الموضع): قول أبي حنيفة وأصحابه: «لا يؤدي المجاهد الصلاة حتى يزول الخوف، لأن..مباشرة القتال [تفْسد] الصلاة»، أي أن ما يُسمى «صلاة الخوف» قد يكون مجرّد مفهوم افترضه المفسرون لفهم الآية، لأنها في ظاهرها المترتب على نزلتها الأخيرة تربط القصر بالخوف؛ بينما كانت في نزلتها الأولى لا تشترط الصلاة أصلاً أثناء القتال.

(23) سئل الإمام محمد الباقر عن القصر، فقرأ ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (النساء: 101) (ابن حيون، دعائم الإسلام، ج1، ص234).أي إن الإمام توقف في الإجابة عند هذا الحد؛ لأن بقية الآية لا علاقة لها بالسؤال.
انظر أيضاً: موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 5-5 القصر في السفر، حيث ترد نفس الحجج في سياق «النسخ داخل الآية».

(24) الطبري، جامع البيان، ج8، ص379-385. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص62-71. قد يكفي للإشارة إلى الصعوبات التفسيرية في الآية أنها صريحة في جواز صلاة عابر السبيل المجنب، وهذا ما دفع بعض المفسرين إلى حد تأويل «الصلاة» بالمسجد. كما أن معنى «عابري سبيل»، على قول ابن عاشور، «لا تظهر له فائدة للاستغناء عنه بقوله بعده: «أو كنتم على سفر». وكذلك يصعب تفسير «جُنُباً» كتكرير لنفس معنى «لامستم النساء» في نفس الآية.

(25) انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني، ص66-69، حيث نقاش مسألة الصلاة في السفر دون تيمّم في سياق نظرية «النسخ والحفظ».

(26) انظر المبحث التالي: 3- من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم». انظر أيضاً أعلاه: هامش (14) والمتن المقابل.

(27) انظر مثلا: Wagtendong, Fasting in the Qur'an, p. 10-15.

(28) انظر:
Shorther Encyclopedia of islam.s.v. "Ashura" (pp.47-8)

(29) الطبري، جامع البيان، ج3، ص417.

(30) المصدر نفسه، ص434.

(31) انظر مثلاً: زيد، النسخ، ج2، ص639-644. من الواضح أنّ «الذين يطيقونه» تعني، بمفهوم المخالفة، أنّ «الذين لا يطيقونه» ليس عليهم فدية. ويؤيّد هذا رأي الإمام

مالك في أنّ الشيخ الكبير والعجوز يفطران، وليس عليهما فدية (وإن استُحبت). انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص369. انظر أيضاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص166-167.

(32) انظر (في احتمال النزول المتأخر لآية البقرة 187 عن الآيات السابقة، أي نزول آيات الصيام على ثلاث مراحل):
Wagtendonk, Fasting in the Koran, p.55-6, 61.
Sinai, "Literaty Growth", p.76.
انظر أيضاً: موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني، ص48-46، حيث تم التطرق إلى آيات الصيام في سياق النسخ بـ«التكرير».

(33) أعلاه: 1.2 (من هذا المبحث): الصلاة من «التخليق» إلى التشريع.

(34) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص318.

(35) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص35-36.

(36) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 3- النسخ بـ«النقل»، الفصل الثالث: الإجماع «المتواتر». انظر أيضا أعلاه: الفصل الثاني: 3- الإضافات الداخلية، أدناه: الفصل الخامس: التأويل بالإجماع «القطعي».

(37) انظر المبحث التالي: من الشريعة الموسوية إلى» ملة إبراهيم».

(38) انظر الهامش السابق.

(39) انظر أيضاً:
Watt, introduction to the Qur'an, p.165.
كذلك يشير «وات» في نفس الموضع إلى الخمر كنعمة من النعم الأخروية (محمد 15) حُرّمت فيما بعد (البقرة 219، النساء 43، المائدة 90-91). ولكن قد يكون من الأسلم عدم الخلط بين رمزية الخمر في السرديات الأخروية وحكمها في التشريعات العملية.
انظر كذلك:
Sinai, "literay Growth", p.108-11.
حيث يحاول المؤلف إعادة ترتيب آيات الحلال والحرام من الطعام، ولكن يلاحظ عليه عدم اعتباره لـ«النسخ داخل الآية» و«النسخ بالنقل». انظر أيضاً: أعلاه: الفصل الثاني، 3 - الإضافات الداخلية، هامش (20). انظر كذلك أدناه: المبحث التالي: من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»، هامش (45).

(40) من الواضح أن «ملة إبراهيم» إشارة إلى **اكتمال شريعة الإسلام**، بالعودة إلى النبي إبراهيم التي تعتبر تجاوزاً لكل ما استجدّ بعده من شرائع وأديان، وباعتباره أبا المسلمين (الحج 78، البقرة 130 و135، آل عمران67 و68، 95، النساء 125، الأنعام 161، النحل 123). انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص211: ومعنى «اتبع ملة إبراهيم حنيفاً» أنه اتبع **شريعة الإسلام التي هي على أسس ملة إبراهيم** (التشديد مضاف إلى الأصل).

(41) انظر : هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص235.

(42) انظر: Watt, Introduction to the Qur'an, p.163

(43) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(44) انظر من هذا الفصل أعلاه: 2.2 الصيام من التخليق إلى التشريع.

(45) انظر من هذا الفصل أعلاه: 2-4- الطعام والشراب من التخليق إلى التشريع.

(46) انظر:

Watt, Introduction, p.118-9, 157.
Neuwirth, "House of Abraham", p.502.

(47) انظر عكس ذلك:

Sinai, "Literary Growth", p.108.

حيث يحاول المؤلف إعادة ترتيب نزول آيات المائدة1-5 دون اعتبار فيما يبدو لـــ«النسخ بالنقل» و«النسخ داخل الآية». انظر أيضاً أعلاه: الفصل الثاني: 3- الإضافات الداخلية، هامش (20). المبحث الثاني من هذا الفصل: من التخليق إلى التشريع، هامش (37) والمتن المقابل. للمزيد حول العلاقة بين الشريعة الموسوية وأحكام القرآن، انظر:

Sinai, The Qur'an, p.102, 127, 128, 135n.65

انظر كذلك : Rahman, Major Themes, p. 132-49, 161.

حيث يرفض المؤلف فكرة «القطيعة مع اليهود» كنقطة فارقة في تاريخ الدعوة المحمدية، وينكر ما يقوله بعض المؤلفين من أن تلك القطيعة هي ما أدى إلى تحول الإسلام من التأثر باليهودية إلى ديانة مستقلة وعربية، ويؤكد أن كثيراً من الأفكار والأحداث التي يعتقد دارسو القرآن الغربيون ارتباطها حصراً بالفترة المدنية، مثل تأسيس الأمة والاستشهاد بإبراهيم كأبٍ للمسلمين، قد بدأ ظهورها في أواخر الفترة المكية ولم يكن العهد المدني في نظره إلا استمراراً طبيعياً للمكّي في هذا الصدد.

(48) انظر: Schacht, Introduction to Islamic Law, p.18, 19n.1, 202n.2.
Shorter Encyclopaedia of Islam (art.Wudu'), p.635-6.
Bell, Translation of the Qur'an, vol. 1, p.94.

(49) ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص243.

(50) السيوطي، الإتقان، ج2، ص185.

(51) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ص37.

(52) في غسل القدمين في الشريعة الموسوية، انظر:

Encyclopedia Judaica: Ablution.

في حجية الإجماع «المتواتر» وكونه دليلاً قاطعاً لا يثبت بغيره فرض ولا تحريم، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثالث: 1- الإجماع «المتواتر». انظر أيضاً أدناه: الفصل الخامس: التأويل بالإجماع «القطعي».

(53) انظر:

Schacht, Introduction to Islamic Law, p.18-19.
Crone, "Two Legal Problems", p.10.

(54) يُرجع بعض الكتاب الحكم القرآني بكتابة الديون إلى تأثير يهودي من أصل هلنستي. انظر:

Leicht, "The Qu'anic Commandment", p.602.
Sinai, The Qur'an, p.213, n.85.

هذا ويلاحظ أن النسخ لا يعني بالضرورة إزالة الحكم مطلقاً، مادام في الإمكان إعماله كمندوب. ويبدو أن هذا الفهم هو الذي استقر عند من لا يرى وجوب غسل القدمين وكتابة الدين، فما زال غسل القدمين مندوباً، مثله في ذلك صيام عاشوراء، و كذلك كتابة الديّن.

كما يلاحظ أن مقاربة التشريعات المدنية المبكرة من منظور تبنيّها مرحلياً بعض أحكام الشريعة الموسوية قد يُسهم كذلك في فهم مشكلة عقوبة الزاني ودعوى الرجم، إذ المعروف أن رجم الزاني عقوبة توراتية بامتياز. فربما كانت أحاديث الرجم أصداء لطور الشريعة الموسوية قبل أن يتقرر الجلد عقوبة للزاني. انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 8- إشكالية «نسخ التلاوة». وتحضرنا في هذا السياق مسالة نجاسة الكلب كمثال آخر من الأمثلة العديدة المحتملة للتبنّي المؤقت للشريعة الموسوية في مطلع العهد المدني.انظر أيضاً:

Harvey, The Qur'an and the Just Society, p.187.

(55) استعملنا مصطلح «الأسرة الأمومية»، أي التي ليس لها في العرف أبٌ وتنتسب إلى الأم، تجنّبا لأي لبس قد يثيره تسميتها بـ«الأمّيّة». أما مصطلح «تعدد الأزواج» فهو مستعمل هنا كوصف عام لممارسات متنوعة يجمع بينها مخالفتها لشرطين متلازمين هما: أن تعاشر المرأة رجلاً واحداً، ثم لا تعاشر غيره حتى براءة الرحم منه.

(56) انظر:

Watt, Murammad at Medina, p.272-89, 389-92.
Watt, "On Interpreting the Qur'an", p.41-7.
Smith, Kinship and Marriage, p147.

(57) نناقش «الكلالة» في مبحث مستقل، هو المبحث السادس من هذا الفصل.

(58) يمكن الإطلاع على أي من التفاسير الكبرى (الطبري، الزمخشري، الرازي، القرطبي، ابن العربي، ابن عاشور، وغيرها) لإدراك مدى الاختلاف في تفسير جميع الآيات المذكورة في هذا المبحث.

(59) انظر كتب التفسير الكبرى (الطبري، الزمخشري، الرازي، القرطبي، ابن العربي، ابن عاشور، وغيرها) في تفسير الآية.

(60) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص220.

(61) «المسافحة»، على الأرجح، هي الفاحشة العارضة أي الزنا مع أي عدد من الرجال،

أما «المخادنة» فهي الزنا المستمر مع خليل واحد (ابن عاشور، التنوير والتنوير، ج4، ص231، جـ5، ص16).

(62) الشافعي، الرسالة، ج1، ص246. زيد، النسخ، ج2، ص828، 837. انظر أيضاً هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 8. إشكالية «نسخ التلاوة».

(63) في دراسة «باترشا كرونه» للآيتين وزعمها أن «الكتاب» في الآية 33 يعني الزواج، وما رتّبت على ذلك من إدعاءات، انظر:

Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p.64, 73 145 n.100.
Crone, "Two Legal Problems".

انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 5-3» اللذين يبتغون الكتاب».

Harvey, "Slavery", p.68-9, 91n.10.
Harvey, The Qur'an and the Just Society, p.138-40

(64) انظر مثلاً: الرازي، التفسير الكبير، ج10 ص48-49. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص16، 18.

(65) انظر مثلاً: الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص187.

(66) غني عن البيان أن لفظة «اليتامى» ترد أيضاً في آيات أخرى بمعناها العام المعتاد، فالقرآن أوسع من أن تضيق فيه الألفاظ بأكثر من معنى. هذا ويُذكر أن «رامون هارفي» أشار إلى استعمال الآيات المكية لفظ «اليتيم» والمدنية «اليتامى»، مما يدل على أن اللفظ الأخير يشير إلى فئة اجتماعية محددة، ولكنه توقف عند ذلك وفهم اللفظ على أنه إشارة إلى أسر شهداء وقعة أحد. انظر:

Harvey, The Qur'an and Just Society, p.160.

(67) اهتمام القرآن الكريم بتحسين أوضاع الرقيق واضح في آيات عديدة، انظر: البقرة177، 221، النساء 36 و92، النحل 71، النور 32، 33، الروم 28، المائدة 89، المجادلة 3، البلد 13، التوبة60. ومما قد يدعم دعوى النسخ داخل الآية موضع البحث (النساء 25)، أي تأخر نزول ﴿مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾، ما يروى عن مالك من جواز أن يأخذ السيد مهر الأمة، مع أن الآية صريحة في إيتائهنّ أجورهن. انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص16.

(68) انظر:

Watt. Muhammad at Medina, pp.272.89-92
Watt, "On interpreting The Qur'an", p.41-7
Smith, Kinship and Marriage, p.147.

انظر أيضاً: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص265-266. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص277: «فاستشهدوا عليهن» **خبر صوري**، وإلّا فإنّ الخبر هو «فأمسكوهن».

(69) زيد، النسخ، ج2، ص833.

(70) زيد، النسخ، ج1، ص50.

(71) بينما تشير «الفاحشة» إلى «اللواط» في بعض الآيات (الأعراف: 80، النمل: 54، العنكبوت: 28)، فإنها لا ترد بهذا المعنى في آيات أخرى (النساء: 22، الإسراء: 32، الأحزاب: 30). ولكن هذه المعاني المتعدّدة لهذه اللفظة مازالت تشترك في معنى السلوك الجنسي الشائن بصفة عامة.

(72) انظر: الطبري، جامع البيان، ج8، ص82-83.

(73) دروزة، الدستور القرآني، ج1، ص318.

(74) الطبري، جامع البيان، ج8، ص83-84.

(75) الجصّاص، أحكام القرآن، ج2، ص106.

(76) انظر: Prince Peter, Astudy of Polyandry, p. 132:

بينما كان شعب «الكانديان» في جزيرة سيلان يمارسون تعدّد الأزواج، فقد كانوا لايسمحون بأكثر من زوجين للمرأة الواحدة، وعُزي هذا القيد إلى تأثير جماعات أخرى من الجزيرة نفسها كانت تلتزم بنظام الزوج الواحد. وهذا يدلّ على أنّ النظامين قد يوجدان جنباً إلى جنب، بينما يؤثر نظام الزوج الواحد على نظام تعدّد الأزواج بإنقاص عدد الأزواج تدريجياً حتى يزول هذا النظام نهائياً.فلعل «اللذان» في الآية إشارة إلى «الضّماد» أو «الضَّمْد» في الجاهلية عندما كان لبعض النساء زوجان، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 265-266. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص433 (الهامش3).

(77) وهنا يتّضح تهافت دعوى إباحة البغاء دون إكراه، فعلى الرغم من أنّ المنهيّ عنه مباشرة في الآية هو الإكراه، فإنّ البغاء في تلك الأسر «الأموميّة» الفقيرة كان سائداً كجزء لا يتجزّأ من هيكلية نظام إباحي يسمح بتعدّد الأزواج (الأخدان)، و البغاء بِعِوَض (السفاح). وهكذا نزلت الآية إبّان سريان ذلك النظام للتخفيف من مظالمه، بالنهي عن إكراه الفتيات على البغاء **إن أردن تحصناً** فليست هذه الجملة» وصفاً كاشفاً» كما يقول المفسرون. أمّا بعد زوال هذا النظام، ونسخ الأحكام المتعلّقة به، فلم يعد للبغاء حكم غير الحظر بإكراه أو بغير إكراه. إنّ المقاربة المقترحة هنا لإشكالية «البغاء» تبدو الوسيلة الوحيدة للخروج من هذه المفارقة التاريخية التي أدت ببعض كبار المفسرين مثل الزمخشري والرازي وابن عاشور إلي القول (صراحة وضمناً) بأن البغاء لم يكن محرّماً قبل نزول الآية (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص 226)، ظنّاً منهم أن البغاء المذكور في الآية هو البغاء بالمعنى العام وليس مخصوصاً بطبقة اجتماعية معيّنة عند نزول الآية. أمّا المفارقة الكبرى فهي الدعاوى التي نسمعها من حين لآخر من بعض المعاصرين بأن البغاء غير محرّم دون إكراه.

(78) انظر الآيات المذكورة أعلاه في هامش (65) من هذا المبحث، خاصة البقرة 177 والتوبة 60، حيث العتق من مصارف الزكاة والصدقة. أما فيما يتعلق بالتزاوج بين الأحرار والرقيق، فيبدو أنه، مثل ما رأينا بصدد النساء 25، مجرّد بديل لنسخ الأحكام السابقة الناشئة عن نظام تعدّد الأزواج. وهكذا مازالت النور 33 تؤثر الاستعفاف مثل النساء 25 التي تؤثر الصبر.

(79) الشواهد على هذا التوجّه كثيرة، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، تقرير حق الزوجة في المهر (النساء 20)، وحقّها في ألّا تُعضل، أو أن يتعسّف الزوج في تطليقها وترجيعها، وذلك بتحديد ثلاث طلقات كحد أقصي تبين بعدها بينونة كبرى (البقرة 228-230)، وكذلك حق المطلّقة في النفقة أثناء العدّة والحمل والرضاعة (الطلاق 1-6).

(80) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص 249.

(81) انظر: مالك، الموطّأ برواية الليثي، ص 543 (رقم 1452). الشافعي، الأم، ج4، ص 27، 40. الشافعي، الرسالة، ص 1، 37-145. السيوطي، الإتقان، ج3، ص65.

(82) انظر أعلاه: الفصل الثاني: 4.الناسخ والمنسوخ. كثيرا ما يتأسّس رفض نسخ الآية على دعوى التخصيص، أي أن آيتي المواريث قد خصّصت آية الوصية بأن فرضت أنصباء ورثة معينين بينما ظلت الوصية واجبة للأقربين الذين لم تحدّدهم، مثل الأحفاد المتوفّى آباؤهم أو أمهاتهم قبل أجدادهم.

(83) سبقت الإشارة إلى الآيتين، كأمثلة لـ«النسخ بالنقل»، في: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 3. «النسخ بـ«النقل»؛ أعلاه: الفصل الثاني: 4-الناسخ والمنسوخ.

(84) زيد، النسخ، ج2، ص776-779. السيوطي، الإتقان، ج3، ص65. الطبري، جامع البيان، ج5، ص259. انظر أيضاً: الشافعي، الرسالة، ص137-145 (في أنّ الآية منسوخة بآيات المواريث). انظر أيضاً:
Powers, "Abrogation", pp. 251 n.19, 288.

(85) ابن حزم، الإحكام، ص 601-602. الشافعي، الرسالة، ص 137. يؤكد كلّ من ابن حزم والشافعي الإجماع على نسخ الآية. انظر أيضاً: الشافعي، الأم، ج5، ص205. مع أن رأي الشافعي واضح في نسخ الآية، إلا أنّه يروى عنه أنّه كان يرى أنّ المتوفى عنها مازالت تستحق سكنى الحول. انظر: المحلى والسيوطي، تفسير الجلالين، تفسير الآية. انظر أيضاً: القرطبي، الجامع، ج3، ص226. انظر في الاعتبارات الاجتماعية في المواقف المختلفة من مسألة سكنى المطلقة المبتوتة أثناء العدّة: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: الهامش 142، وهي الاعتبارات نفسها التي قد

تصدق على مسألة سكنى المتوفّى عنها. انظر أيضاً:
Hawtig, "The Role of the Qur'an and hadith", p. 440.

(86) أعلاه: الفصل الثاني: 4. الناسخ والمنسوخ.

(87) مغنية 'الاحوال الشخصية' ص58-59.

(88) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص105-106.

(89) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص105-106.

(90) انظر مثلاً: ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ، ص59. السيوطي، الإتقان، ج3، ص69. جفري، مقدمتان، ص62. زيد، النسخ، ج2، ص778.

(91) ابن حزم، معرفة الناسخ والمنسوخ، ص362-363. النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص8. السيوطي، الإتقان، ج3، ص59-60. ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص4407. الزاوي، ترتيب القاموس المحيط، ج4، ص362. زيد، النسخ، ج1، ص55-56، 57 (الهامش 1).

(92) ابن حزم، معرفة الناسخ والمنسوخ، ص362.

(93) ابن حزم، معرفة الناسخ والمنسوخ، ص362. زيد، النسخ، ج1، ص55.

(94) يشير النحاس أيضاً إلى النسخ على أساس أنّه «نقل»، بمعنى نقل المخاطبين إلى حكم جديد بدل الحكم المنسوخ (أن يُزال الحكم بنقل العباد عنه). انظر: النحاس، الناسخ المنسوخ، ص8. السيوطي، الإتقان، ج3، ص59-60. زيد، النسخ، ج1، ص57-58، ج2، ص589، 614، 617. (هامش).

(95) انظر في مفهوم «العرضات»: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 5- النسخ داخل الآية. هذا ويبدو أنّ الآيات المنسوخة بالنقل قد توجد في نهاية مجموعة آيات معيّنة أو في نهاية السورة. وقد رأينا أن الآيتين (240-241) من سورة البقرة تمثّلان الحالة الأولى. أمّا الحالة الثانية فقد يمكن التمثيل لها بآية ميراث الكلالة (النساء 176)، التي هي آخر آية في السورة، بينما قد يكون متوقعاً أن تكون في بداية السورة مع آيات المواريث (النساء 11-12) (انظر المبحث التالي).

(96) مثل ما أن المسار من التخليق إلى التشريع واضح في الانتقال من الوصية دون تحديد إلى أحكام الميراث المنضبطة، فهو واضح كذلك في ما رأيناه في الانتقال من متعة الطلاق دون تحديد («بالمعروف حقا على المتقين») إلى كامل المهر أو نصفه حسب حالات الطلاق المذكورة.

(97) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الأول: فقه النصوص الفردية، الفصل الثاني: النسخ والحفظ. انظر أيضاً أدناه: الفصل الرابع: ظاهرة الدلالة الظنية.

(98) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص391-395.

(99) بل إن هناك حالة واحدة على الأقل يفوق فيها نصيب الأم حصة الأب على رأي من

الآراء، وهي حالة الزوج و الأبوين. فروي عن ابن عباس أن للزوج النصف وللأم الثلث وما بقي (السدس) للأب، حملاً على قاعدة تعدد أهل الفروض. أمّا الجمهور فذهبوا إلى أن للزوج فرضه وللأم ثلث ما بقي، وما بقي للأب. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص260. هذا من حيث الأحكام العامة، أما من حيث الحالات العملية، فمن الواضح أن نصيب المرأة قد يفوق نصيب الرجل في عدة حالات، كما في حالة الأم والأبناء الذكور يزيدون على خمسة.

(100) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثالث: 2- المقاصد «المنضبطة»؛ أدناه: الفصل السادس: الاستقراء المقاصدي.

(101) انظر: Pavlovitch, The Formation of the Islamic Understanding of Kalala, p.513-16.
انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 11- النسخ و«جمع القرآن».

(102) انظر Powers, "The Islamic Law of Inheritanc", P.62, 65, 93-4.
انظر أيضاً (محاولة تبدو كما لو كان إعادة صياغة لنظرية «باورز»):
Pavlovitch, The Formation of the Islamic Understanding of Kalala, p. XIII, 10 - 15, 508-9.

(103) انظر: Crone, "Two Legal Problems", P.8, n.23, P.9.
Pavlovitch, The Formation of the Islamic Urderstanding of Kalala, p.12.

(104) انظر مثلاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير الآيتين.

(105) أعلاه: الفصل الثاني، 4. الناسخ والمنسوخ؛ المبحث السابق: من الوصية إلى الميراث.

(106) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص367 .

(107) وهكذا، ليس صحيحاً ما ذهبت إليه باترشا كرون من أنّه لا يمكن فهم أحكام الميراث في القرآن دون فهم «الكلالة». وذلك لأن ما يتعلق بهذا الاصطلاح منسوخ فلا يتوقف على فهم معناه فهم آيات المواريث المحكمة. انظر:
Crone, "TwoLeqal Problems", p.83.

(108) لعلّ في الصعوبة التي تثيرها «فوق» في النساء 11 إشارة أخرى إلى النسخ. إذ أن الآية، إذا قرأت على ظاهرها، تعطي الواحدة من النساء (أي البنت أو الأخت) النصف، و«فوق» الاثنتين (أي ثلاث بنات أو أخوات أو أكثر) الثلثين، وتترك نصيب الاثنتين دون توضيح؛ ولكن الجمهور، إن لم يكن الإجماع، على أن للبنتين الثلثين (انظر مثلاً: ابن عاشور، ج4، ص 258). وهذا يدل على أنّ «نساء» في الآية فُهمت على أنها تشمل الأخوات، ولما كلن ميراث الأختين قد سبق تحديده بالثلثين في آية الكلالة «الأولى» (النساء 176) قبل نسخها، فلم تكن هناك صعوبة في تحديد ميراث الاثنتين من النساء (بنتين أو أختين شقيقتين أو لأب) بالثلثين.

(109) انظر أدناه: الفصل السادس: 4.3 المساواة في الميراث.

(110) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ص513-518.

(111) انظر مثلاً: إعلان مراكش حول حقوق الأقليات في العالم الإسلامي (مراكش، 2016). رغم أن «صحيفة المدينة» حدث تاريخي بارز في المسيرة الإنسانية نحو تقبل الآخر والتعايش السلمي بين الأديان، فإن من الغريب أن بعض المؤلفين يعتبرها دليلاً على النزعة القتالية، وذلك بانتزاع مطلعها من سياقه، حيث يشير المطلع إلى تضامن المتعاهدين في الصحيفة في الدفاع المشترك، دون اعتبار من المؤلف لتقاليد الأحلاف في تلكم الأزمان والبينات حيث كان لا يُتصوّر تحالف دون ذلك. انظر:

Sinai, The Qur'an, p.196.Æ

والغريب كذلك أن المؤلف في نفس السياق لا يستبعد احتمال أن الهجرة إلى المدينة كانت هي نفسها استجابة لنفس النزعة القتالية المزعومة.

(112) أعلاه: المبحث الثالث من هذا الفصل: من الشريعة الموسوية إلى «ملة ابراهيم».

(113) على العكس من ذلك، ينسب بعض المؤلفين القطيعة التي حدثت مع يهود المدينة بعد الهجرة إلى استئثار الرسول بالزعامة ويتجاهلون موقف يهود المدينة أنفسهم ولا يحاولون قراءة الموقف القرآني كردة فعل لرفضهم النبوة. انظر مثلاً:

Sinai, The Qur'an, p.200.

(114) انظر، في الارتباط بين الإذن بالقتال وولادة الأمة (كما تشير إليه آيات سورة الحج: 39 و40 و41 و78):

Watt, Introduction, p.12.

(115) على العكس من ذلك يّدعي بعض المؤلفين أن الروح الحربيّة قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مكوّنات الإسلام في العهد المدني ولم تكن مجرّد ردّة فعل ضرورية وطارئة للدفاع عن الدين الجديد، انظر مثلاً:

Sinai, The Qur'an, p.191

(116) من الأحاديث النبوية ذات العلاقة: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله». (أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم الحديث 124). «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى نعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري». (أخرجه أحمد، مسند عبد الله بن عمر، رقم الحديث 5115). انظر: الناصري، «النسخ وشرعة السيف»، ص 309.

(117) زيد، النسخ، ج1، ص 364، 504، 508 (انظر عموماً: 424-448، 480-498)؛ ج2، ص507 (انظر عموماً: ص503-583).

(118) الناصري، «النسخ وشرعة السيف»، ص312-313.

(119) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: «النسخ والحفظ». أعلاه: الفصل الثاني: 4. الناسخ والمنسوخ.

(120) انظر أيضاً: البقرة: 136، التي ربما أُعيد نزولها في آل عمران 84، مع اختلاف في فاعل الأمر لعله لعطف الآية التالية (85) على مقول القول، كأن المعنى قد أصبح «وكذلك قل»، لتأكيد النسخ.

(121) انظر أيضاً: البقرة 177، حيث قد يوجد ما يشير إلى التحول من «الاشتمالية» إلى «القطعية»، أو من «التزكية» إلى «الإسلام»، ومن «الحكمة» إلى «الأحكام»؛ إذ إن «إقامة الصلاة» أصبحت «برّاً» بدلاً من ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾، وكذلك «إيتاء الزكاة» قد حل محل «إيتاء المال على حبه» الذي كان دون ضوابط شرعية. (انظر أعلاه: المبحث الثاني من هذا الفصل: 2- من التخليق إلى التشريع: 2-1، 2-3). انظر كذلك الآية 37 من سورة النور، حيث قد تكون «إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة»؛ أي شعائر الإسلام الذي اكتمل، نسخاً داخل الآية للثناء في مرحلة سابقة على الرهبان الذين ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾؛ إذ إنّ إيتاء الزكاة غير وارد من قبلهم. انظر كذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص: 245: «البيوت صوامع الرهبان وأديرتهم»، ص 246: الرجال الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله: الرهبان». انظر أيضاً: الحديد: 57، حيث قد يكون الشق الأول من الآية (والذي ينتهي بـ «رهبانية») سابقاً على الشق الثاني ردحاً من الزمان. انظر كذلك:

Crone, "pagan Arab", p.160.

(122) انظر أيضاً، في شتى المسائل التي تثيرها الآية 29 من سورة التوبة: أدناه: الفصل التساع: 3. «روح الحداثة» و«روح الدين».

(123) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 3. النسخ بالنقل.

(124) لا يذكر ابن مجاهد (في كتاب السبعة في القراءات) أيّة قراءة مخالفة لـ «المسجدِ» (بالكسر).

(125) الواحدي، أسباب النزول، ص 45-48. انظر أيضاً:

Watt, Muhammad at Medina, pp.5-9.

(126) لا ترد لفظة «صد» ومشتقاتها فقط في عبارة «صدّ عن سبيل الله»؛ بل توجد أيضاً في الآية 2 من سورة المائدة، والآية 34 من سورة الأنفال، والآية 25 من سورة الفتح، بالضبط في سياق الصد «عن المسجد الحرام» نفسه. انظر أيضاً: الحج: 25، حيث ترد هذه اللفظة في سياق الصد عن «سبيل الله» والمسجد الحرام كليهما. وهذا الارتباط بين «الصدّ» و «المسجد الحرام» قد يدعم ما نقترحه من أنّ «صدٌّ عن» كانت

سابقة مباشرة لـ «المسجد الحرام» في النزلة الأولى للآية وهي السبب في جرّه الذي أبقت عليه العرضة الثانية، لأن الأولوية قد عادت للشهر الحرام بعد أن دخل المسلمون المسجد الحرام. فلعلّ المُحكم من الآية قد أصبح الآن مقتصراً على قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ﴾، بالتوقف عند «كفرٍ به» كما لو أن بقية الآية تُركت فقط لتدل صعوبتها البنيوية على النسخ. فيما يتعلق بالصعوبات التي تكتنف عموماً تفسير آيات الأشهر الحرم (التوبة من الآية 1 إلى الآية 5، وكذلك الآية 36)، انظر:

Sindi, "Literdry Growth", p.89-103.

في أن إبطال «النسيء» (وهو زيادة شهر كل ثلاث سنين، فتصبح السنة القمرية ثلاثة عشر شهراً لتتفق مع السنة الشمسية) كان إجراءً مؤقتاً لظروف الحرب مع قريش ولم يكن القصد منه إبطال هذا النظام نهائياً:

Jeffery, The Qur'an as Scripture, p.81-2, n.23.

هذا ويلاحظ أن الترتيب الحالي للأشهر القمرية العربية قد يثير عدة تساؤلات، منها أن جمادى الأولى وجمادى الثاني (والمفترض أنهما في فصل الشتاء) يأتيان بعد ربيع الأول وربيع الثاني، ومنها أن رجب (والأرجح أنه من الأشهر الحرم وأنه شهر العمرة) مفصول عن بقية الأشهر الحرم (انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص155، 170، 211، 219، 231؛ ج6، ص82؛ج10، ص183). فالترتيب الحالي لهذه الأشهر يبدو عكس المتوقع من تتابع الأشهر الحرم، وعكس المتوقع من تطابق موقع كل شهر في تسلسل الشهور مع موقعه في الفصل الذي يدل اسمه على وقوعه فيه. فلو تصوّرنا ترتيباً يتفق مع هذه التوقعات، لكان جمادى الأول والثاني هما الشهران الأول والثاني من السنة، يليهما ربيع الأول والثاني، ولكان رمضان هو الشهر السابع ورجب التاسع. فما دام رجب شهر العمرة فمن المتوقع أن يكون متصلاً بأشهر الحج، لأن «التمتّع» بالعمرة إلى الحج (البقرة 196) أكثر احتمالاً في الشهر التاسع منه في السابع. ولكن انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص106: قوله ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ (التوبة: 2) لا يعني كل الأشهر الحرم لأن رجب لا يتفق وتتابعها، فالأشهر المذكورة في الآية ابتدأت من شوال، الذي يفترض أن السورة نزلت فيه، وانتهت بنهاية محرم أي «في آخر الأشهر الحرم المتوالية وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرّم».

(127) ولكن انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 326: «تحريم القتال في الشهر الحرام نسخ بقوله تعالى ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾» [التوبة 1-2] إلى قوله ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة 5]. وهكذا يذهب الشيخ إلى أن القتال في الشهر الحرام حُرِّم

ثم نسخ التحريم، بينما يبدو، كما أوضحنا أعلاه، أنه (على العكس) أبيح ثم نُسخت الإباحة. ويلاحظ هنا، أولاً، أن تحريم القتال في الشهر الحرام هو الأصل، كونه محرماً عند العرب أصلاً، فلعله لم يكن ثمة داع لتحريمه ثم نسْخُ ذلك. كما يلاحظ، ثانياً، أن سبب انقطاع العمل بحكم تحريم القتال في الشهر الحرام ليس نسخ هذا التحريم وإنما لأن البيئة العربية التي كان يسرى فيها هذا التحريم لم تعد توجد، فالقتال لم يعد بين عرب وعرب تحترم عندهم الأشهر الحرم على أساس المعاملة بالمثل، أو كما قال ابن عاشور، وإن كان قوله تأييداً لنسخ التحريم: «لأن حرمة المحارم الإسلامية أغنت عنها» (ج10، ص115). وهكذا فالمحصلة العملية في مسألة الأشهر الحرم واحدة، سواء قلنا بأن القتال فيها أبيح ثم نُسخ، أو أنه حُرّم ثم نسخ، لأنها مؤسسة عرفية لا تُتصور خارج النطاق العربي (نفس المرجع، ج10، ص186). ولكن أهمية المسألة تتأتى من كونها شاهداً على صعوبة فهم الآية دون الاستعانة بمبدأ النسخ داخل الآية.

(128) يتميز ابن عاشور بين أغلب المفسرين برؤيته المقاصدية التي مكّنته من القول بأن آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة 256) هي آخر ما نزل ومن ثم فهي القاعدة العامة بين جميع الآيات ذات العلاقة بموقف القرآن من غير المسلمين. فالقتال لم يكن لإكراه أحد على الدين الجديد وإنما كان دفعاً للإكراه على غيره. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير الآية. انظر أيضاً:

Friedmann, Tolerance and Coercion, p.103.

انظر كذلك: بن بيّه، «تأصيل السلم»، ص57: «**أصل العلاقة مع غير المسلمين السلم**».

(129) انظر: هابيل؛ موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 4. النسخ بـ«التكرير»، 10-2-1- ظاهرة «التكرير». لقد رأينا أعلاه أن «التكرير» صورة من صور النسخ (الفصل الثاني: 4- الناسخ والمنسوخ)، وبينما نذكره هنا لغرض آخر، وهو المسار الذي أسميناه «من القصص إلى الأنباء»، فإن هذا لا يعني إستبعاد وقوع النسخ بصوره المختلفة، ومنها «التكرير»، في آيات الأخبار.فرغم إستبعاد نظرية النسخ التقليدية آيات الأخبار من دائرة النسخ، فإن هناك أدلة متضافرة على وقوعه فيها، بما في ذلك النسخ داخل الآية. وهذا بالطبع يدل بوضوح على عدم قطعية نصوص الأخبار الفردية، مثلها في ذلك مثل نصوص الأحكام الفردية، وإن كانت ظنية آيات الأخبار لا تثير نفس الإشكالات التي تثيرها ظنية نصوص الأحكام الفردية التي هي المادة الأولية للفقه، بل إن الظنية قد تكون هي الأصل في آيات الأخبار ومن مستلزمات الرؤية التأويلية التي تنبثق عنها هذه الآيات. انظر: أدناه: الفصل السابع: الرؤية التأويلية.

(130) انظر: هابيل؛موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 10 . 2. وانزبره و«جمع القرآن».

(131) انظر أعلاه: الفصل الثاني: 2. الحوار الداخلي، المبحث الأول من الفصل الحالي: من «القرآن» إلى «الكتاب»: هامش (5) والمتن المقابل.

انظر أيضاً: Smith, "Moses and Pharoah's Magicians", p.69.

(132) انظر: Wansborough, Qur'anic Studies, p.21-5

انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثاني: 10 . 2. «وانزبره» و«جمع القرآن».

(133) انظر: Sinai and Neuwirth, "Introduction", p.9n.24

(134) انظر: Sinai and Neuwirth, "Introduction", p.21-5.

(135) انظر: Neuwirth, "House of Abraham", p.504-6, 513, 526-7.

انظر أيضاً من الفصل الحالي أعلاه: 3. من الشريعة الموسوية إلى «ملة إبراهيم»؛ 7. من التوقف إلى الجزم.

(136) انظر: Sinai, The Qur'an, p.189, 209n.2.

انظر أيضاً: التوبة 14: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾، الزمر 74، التي قد تكون قد نزلت في عرضتها الأخيرة تأكيداً للنصر الدنيوي إلى جانب الجزاء الأخروي: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ (الزمر 74).

(137) انظر: Rahman, Major Themes, p.52.

(138) ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص74 (مادة «قصص»).

(139) الرازي، التفسير الكبير، ج8، ص68.

(140) أيضاً: هود49، 120؛الأعراف: 101.هذا والعلاقة بين «النبي» و«الأنباء» واضحة، لغوياً وقرآنياً؛ إذ أنّ النبي «ينبئ»؛ أي يأتي بـ«الأنباء»، كما هو واضح لغوياً ويتكرّر قرآنياً. فـ«الأنباء» في قاموس النبوّة لها معنى خاص يختلف عن الأخبار العادية. ومادام النبي يوحى إليه، فـ «الأنباء» هي مادة الوحي؛ إذ إنّ الأنباء ناتجة عن «الرؤيا»، التي هي نفسها الوحي، فـ«الرؤيا» ترفع الحاجز بين «اليكون» و «الينبغي»، وتزيل البرزخ بين الحاضر والماضي والمستقبل. وهكذا قد تكون آيات الأخبار إعادة صياغة لمواد تاريخية أو استشرافات مستقبلية عن طريق الرؤيا (الوحي) للتعبير عن قيم روحية/ أخلاقية معينة، فآيات الأخبار، من قصص تاريخي ومشاهد أخروية، جميعها «أنباء الغيب». هذا ويلاحظ أن محمّد شحرور قد ذكر العلاقة بين «النبوة» و «الأنباء»، وكذلك العلاقة بين «الأنباء» و«الغيب»، والعلاقة بين «الغيب» و«القصص»،

ولكنّه رتّب عليها نتائج تتفق ومنهجه الخاص.انظر: شحرور، الكتاب والقرآن، ص108.

(141) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص25: «إن الغيب ما يكون غائباً من الحاسة». انظر أيضاً:

Encyclopedia of the Qur'an, vol.2.p.423a.

(142) انظر أيضاً: المدثر 30-31. بينما تقرّر الآية 30 أن أصحاب النار «تسعة عشر»، تؤكد الآية 31 ﴿وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً﴾، وكذلك ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾.

(143) انظر: Istotsu, God and Man in the Koran, p.182.

(144) انظر: Watt, Muhammad Prophet and Statesman, p.239-40:

اعتقد «منغمري واط» أنّ المقصود (في هود: 49، آل عمران: 44، يوسف: 102) بـ«أنباء الغيب»: «حقائق تاريخية»، وظنّ انّ القرآن يدّعي الإخبار عن وقائع تاريخية لم تعرفها العرب من قبل، وعدَّ ذلك «مبالغة وخطأ». هذا على الرغم من أنّ واط أشار إلى أنه كان يمكن للقرآن، بدل «إدعاء» الإتيان بأخبار لم تعرفها العرب من قبل، أن يقتصر على تقديم تفسيرات جديدة لهذه الأخبار، ولكن واط اعتقد أنّ الآيات المذكورة لاتقصد أن تأتي بتفسير جديد، وإنما تدّعي سرد قصص لم يعرفها العرب من قبل.

(145) انظر: Schuon, Understanding Islam, p.52.

(146) في المواضع التي ترد فيها «أنباء الغيب» يشار دائماً إلى أنها «وحي» (آل عمران44، هود: 49، يوسف: 102).. وعلى الرغم من أنّ القرآن كله «وحي»، فلعل في ذكر «أنباء الغيب» مقرونة بـ«الوحي» تأكيداً للطبيعة الإشارية» لهذه الأنباء». كما يلاحظ أنه بالإضافة إلى معناه العام كـ«تنزيل»، يكتسب الوحي معنى «إشارياً» خاصاً في حالات معينة (مثلاً: النحل68، الإسراء 93، مريم: 11، فصلت 12، الزلزلة: 5، الجن1). هذا ويرتبط بجميع المفاهيم المذكورة أعلاه مفهوم «الذكر»، الذي يقترب في أحيان كثيرة من معنى «الحكمة» و«التأويل». انظر مثلاً: آل عمران58، النحل44، ص1، الكهف70، 83 طه99، إذْ تربط هذه الآيات بين «الذكر» من جهة والقرآن والقصص من جهة أخرى، حيث يكون «الذكر» تبييناً أو تأويلاً للتنزيل. فمثلاً تبدو العلاقة بين «الذكر» والتأويل أوضح ما يمكن في الكهف 70: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾.

(147) انظر: Armstrong, "Faith and Modemity", p.p75-6.

Schuon, The Essential Writings, pp.70-3,115

وهكذا، إن ميلاد المسيح ورفعه يخرقان «الدائرة المغلقة»، التي تبدأ من رحم الأم، وتنتهي في القبر. فلو كُشف غطاء الأسباب الثانوية لأصبح الميلاد «هبوطاً» إلى الحياة

الدنيا، وما الأب والأم إلا أسباب ثانوية، فوصف الذي «تمثّل لها بشراً سوياً» مازال يصدق على أي رجل! وكذلك لو رُفع حجاب الأسباب الثانوية لأصبح الموت» رفعاً «إلى الحياة الآخرة وما العظام الرميم إلا لإغلاق دائرة الظواهر الدنيوية. ولذلك إن قيامة المسيح ما هي إلا مقدمة لا مناص منها لرفعه؛ لأنه وفقاً للرواية الإنجيلية، لم يرفع مباشرة بعد موته بل دفن، فجاءت القيامة لتأكيد رفعه.
هذا وهناك بالطبع مقاربات أخرى للقصص القرآني لا تنطلق بالضرورة من رؤية تأويلية على النحو الذي رأيناه وإنما من وجهة نظر تحليلية- تاريخية أو مقاربات نقدية-أدبية، كمبدأ «النمذجة» على سبيل المثال. انظر:

Stewart, "Reflections", p47.
Neu wirth, "Locating the Qur'an", 170-3, 177, 182-3.
Rahman, Major Themes, p.136

(148) انظر أدناه: الفصل السابع: 3. التجلّي والغياب.

هوامش الفصل الرابع: ظاهرة الدلالة الظنّيّة

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 29-39.

(2) لمزيد من الدلائل التفصيلية في مسألة ظنية النصوص الفردية، وإشكاليات الخلط بين التفسير والفقه في استنباط الأحكام من آيات الكتاب، والخلط بين الصحة والقطعية في استنباط الأحكام من الأحاديث النبوية، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص15-28.

(3) القطعية المقصودة هنا هي القطعية من وجهة النظر الشرعية، وليست بالضرورة بالمعنى المطلق. انظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص54. الجابري، بنية العقل، ص544. عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص119.

(4) من أبرز الأمثلة على ذلك التلفيق في المعاملات المصرفية الإسلامية المعاصرة بين المرابحة للآمر بالشراء (وهي مرفوضة عند المالكية إذا مارسها أهل العينة، أي على سبيل الاحتراف والتواطؤ، ولكنها جائزة عند غير المالكية) وبين إلزامية الوعد الصادر عن العميل الآمر بالشراء بان يشتري السلعة بعد أن يتملكها المصرف (وإلزامية الوعد مقبولة فقط عند المالكية). وهكذا يتم التلفيق، ليس بين معاملتين مباحتين في مذهبين مختلفين، بل إن التلفيق في نفس المذهب بين معاملة مباحة عند المالكية وأخرى محرّمة عندهم، وإن كانت مباحة في مذاهب أخرى تتساهل في الحيلة، وذلك كله في تجاهل صريح لأصول المذهب المالكي. فبدون هذا التلفيق يتعرض المصرف لمخاطرة واضحة هي احتمال نكول العميل عن وعده بشراء السلعة فيتكبد المصرف خسارة شرائها. انظر عموماً هابيل. موافقات الأحكام والحكمة، ص 137-151. انظر أيضاً: ابن بيه، مقاصد المعاملات، ص37: « فالمجامع الاقتصادية في النظام الإسلامي المعاصر لم تقم بأي عمل تأصيلي ذي بال، بل ظلت منساقة في نسق تلفيقي فروعي ضعيف بدلاً من النظر في أفق الشريعة الفسيح...». فرغم المجهودات الواضحة لبعض الجهات والعلماء (مثل مجمع الفقه الإسلامي، والمجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ومركز الموطأ) لإيجاد تصورات شرعية للسيل المنهمر من المسائل المستجدة في هذا العصر، فإن الفقه القياسي بآلياته الفروعية التلفيقية ليس بالمسعف في حالات كثيرة. انظر كذلك: نفس المرجع، ص 109.

(5) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص 139، 141.

(6) أبو زهرة، أبو حنيفة، ص 279، 300، 301. أبو زهرة، أصول الفقه، ص145، 148. أبو زهرة، الشافعي، ص207- 208.

(7) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 39- 44.

(8) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص34-35. ولكن انظر أبو زهرة، مالك، ص282، حيث ينقل عن الشاطبي نصّاً عن قطعية دلالة العام قد يوهم بقطعية آحاد الأدلة عند الشاطبي، ولكن النص المنقول يدل على أن المقصود بقطعية دلالة العام عند الشاطبي هو قطعية دلالة» عمومات القرآن» أي «الكليات القرآنية»، أو «جوامع الكلم» المعبرة عن مقاصد الشريعة، وليس قطعية دلالة النصوص الفردية، سواء كانت عامة أو خاصة. وهذا الذي يتفق ومنهج الشاطبي في قطعية « أصول الفقه» وظنية دلالة « آحاد الأدلة».

هوامش الفصل الخامس: الإجماع «القطعي»

(1) بل لعلّ الكثير من هذه النصوص ما شاع منذ القرن الأوّل إلّا استجابة لتيارات متشدّدة في مواجهة «أهل الفقه» ومدارس «العمل» و «الرأي». انظر مثلاً: الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

(2) انظر: Neuwirth, "Qur'anic Studies and Philology", p.199.

(3) تنظر المسيحية كذلك إلى الكثير من الشعائر والفروض والمحرمات في اليهودية على أنها عقوبات. انظر:
Zellentin, The Qur, an's Legal Culture, pp. 140-154.

(4) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص30-32.

(5) انظر: السيّد، التراث العربي، ص7-8: «إن الموروث عند الكاثوليك كان التقليد الكنسي والنصوص، بينما صار الموروث المرجعي... لدى البروتستانت: **النص والنص فقط**. وكما ظهرت لدى المسيحيين الجدد **نزعات نصوصية قوية**، ظهرت لدى **جماهير** الدين الجديد **نزعات** [شعبويّة] قوية لسمتيّة دينية تكره كل خلاف...».

(6) انظر مثلاً: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص300-310، 585-599، 670.

(7) انظر أدناه: الفصل السادس: الاستقراء المقاصدي.

(8) انظر مثلاً: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج3، ص1015.

(9) الخضري، أصول الفقه، ص151-153. أبو زهرة، أصول الفقه، ص193. الشيلابي، «الطوفي»، ص143، 277. الجفري، الثبات والتغير، ص62 (قول الطوفي: «الإجماع أقوى أصول الإسلام ولذلك قُدّم على النص والقياس»). في قولة الإمام أحمد» من ادعى الإجماع فهو كاذب»، انظر مثلاً: أبو زهرة، مالك، ص 348. انظر أيضاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص 52 (تفسير آل عمران 110): «الإجماع بمعنى الشرع **المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة**». [وليس بمعنى «الإجماعات المنعقدة عن اجتهاد»].

(10) الغزالي، المستصفى، ج1، ص176. انظر أيضاً: أبو زهرة، أصول الفقه، ص191 (عن: الشافعي، جماع العلم): «...الإجماع... كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحد جهلها، فذلك الإجماع الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدٌ يعرف شيئاً يقول ليس هذا بإجماع، فهذا الطريق يصدق فيها من ادعى الإجماع» (وبهذا يستبعد الشافعي التعريف التقليدي للإجماع بأنه اتفاق المجتهدين). وانظر كذلك:

الشافعي، الرسالة، ص534: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه، إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا». وانظر أيضاً المرجع نفسه: هوامش المحقق، هـ6: «يعني أن الإجماع لا يكون إجماعاً إلا في المعلوم من الدين بالضرورة».

(11) ابن حزم، الإحكام، ج4، ص142. انظر أيضا: الجابري، بنية العقل العربي، ص536. رضا» جواب عن سؤال حول الحديث»، ص516. أبو زهرة، أصول الفقه، ص193. انظر أيضاً: Goldziher, The Zahiris, p.34.

(12) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص74، وانظر أيضاً هامش المحقق في الموضع نفسه، حيث يفسر «سنة الصحابة» بالسنة النبوية العملية. وانظر كذلك: ج3، ص71: «...إن الصحابة لا تجتمع على خطأ. وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة يحمّلونها مذاهبهم، ويغبرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء». وأيضاً: ص76: «...موافقة العمل...شاهد للدليل... ومصدق له، على نحو ما يصدقه الإجماع، فإنه نوع من الإجماع فعلي. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها لاحتمالات [النصوص] حتماً، ومعين لنسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك. فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله... ولذلك لا نجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر الأدلة [أي ظواهر النصوص]...».

(13) ولد أباه، مدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص126. كذلك راجع: الجابري، بنية العقل العربي، ج3، ص76. ذويب، قضايا أصول الفقه، ص101: التداخل الذي كان في القرن الثاني للهجرة بين مفهوم «الإجماع» و«**السنة الفعلية**»، وانفصال المفهومين فيما بعد عندما حلّ مفهوم «الحديث» محل مفهوم السنة العملية.

(14) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص76

(15) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص70. أيضاً ص74: «...تجد مالكاً...مشدّداً في العبادات أن لا تقع **إلا على ما** كانت عليه في **الأولين**. فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلّة لا ينفيها، بناءً منه على أنّها تقيدت مطلقاتها بالعمل فلا مزيد عليه، و... المطلق إذا وقع على وجه لم يكن حجة في غيره».

(16) الشافعي، الرسالة، ص222. وفي الموضع نفسه: «السنة تدلّ على ناسخ القرآن وتفرق بينه وبين منسوخه». وانظر أيضاً: ص137-146: «الناسخ والمنسوخ الذي تدّل عليه السنة والإجماع» (البقرة: 180، 240: آية الوصية للوالدين والأقربين، وآية الوصية للمتوفّي عنهنّ).

(17) المذاهب الثمانية (وهي المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهري والجعفري والزيدي والإباضي) هي المذاهب المعتمدة في موسوعة الفقه الإسلامي الصادرة في مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (1966م)، وهي كذلك المذاهب المعتمدة في مؤتمر عمّان (يولية 2005م) بحضور 200 من علماء المسلمين من 50 بلداً. انظر: www.ammanmessage.com(lastseen:16/08/2019)

(18) انظر أيضاً: رضا، «جواب عن سؤال حول الحديث»، ص516: اتفاق الأئمة الأربعة حجة عند بعض المتأخرين.

(19) انظر: ولد أباه، **مدخل إلى أصول الفقه المالكي**، ص 22؛ أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 193 (عن الشافعي، **جماع العلم**): الإجماع «كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحد جهلها»؛ الغزالي، **دستور الوحدة**، ص 29: «... ليس بصحيح أن المتواتر في السنة ضيق النطاق. ربما كان ذلك فيما تواتر لفظه، أما ما تواتر معناه فهو أساس مقررات فقهية كثيرة». وعلى أية حال فحتى لو احتُج بقلّة محتوى إجماع المدارس من حيث المادة الفقهيّة، فلا زال لهذا الإجماع قيمة عظمى كدليل نفي، بمعنى **أن ما لم يجمع عليه فلا حرج من الاختيار فيه**. وبهذا المعنى يقترب مبدأ إجماع المدارس من مبدأ عموم البلوى عند الحنفية، أي أن إدعاء الفرض أو التحريم مردود إذا لم تجمع عليه المذاهب الثمانية، لأنه لو كان راجعا إلى الرسول لما كان للصحابة، ومن بعدهم التابعين ومن بعدهم الأئمة المجتهدين، الخيرة في أمرهم، ولوصلنا هذا الأمر مجمعاً عليه دون اختلاف. وهكذا تعرض المسائل على مبدأ إجماع المدارس، الذي هو في أصله راجع إلى السنة النبوية العملية المتواترة، أما ما ليس عليه إجماع من المدارس فهو دون شك لا يرجع إلى إجماع أو عمل متواتر ولا يتفيقه به أحد على الآخر، بل هو متروك للاختيار دونما ترك أو تعطيل. كما أن قيمة مبدأ إجماع المدارس كدليل نفي تجعله يقترب من مبدأ عمل (أو إجماع) أهل المدينة على النحو الذي فهمه عليه ابن رشد (**بداية المجتهد**، ج1، ص 126).

(20) من ذلك مثلاً: الاختلاف في الوضوء واحدة واثنتين وثلاثاً، وغسل القدمين فيه: أيؤخذ فيه بالتثليث مثل باقي الأعضاء أم أن المطلوب في القدمين الإنقاء والتنظيف دون التقيّد بالعدد، وكذلك الاختلاف في ألفاظ الأذان والترجيع فيه وتركه، وفي ألفاظ الإقامة وشفعها وإفرادها، وفي سدل اليدين أو وضع اليمنى على اليسرى، والجهر بلفظ (آمين) وراء الإمام من عدمه، ورفع اليدين عند الركوع، والقنوت وتركه، وكونه قبل الركوع أو بعده، والتحميد بإثبات (الواو) وحذفها، وألفاظ التشهد، وتحريك السبابة فيه أو عدم تحريكها، وفي السلام واحدة أو اثنتين، وصلاة النافلة وقت خطبة الجمعة، وصلاة ركعتي السنة بعد الجمعة وبعد المغرب في

المسجد أو بعد الرجوع إلى البيت، وعدد التكبير في العيدين، وعدد التكبير في الجنائز، ورفع اليدين فيه، وقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة، وما يدعى به فيها، وأنواع صلاة الخوف، وأنواع الاستفتاحات، وأنواع الاستعاذات، وسجود السهو، وغيره الكثير.

(21) انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص24-27. هذا ومن الواضح أنّ مفهوم «الإجماع المتواتر» يقترب كثيراً من مفهوم «المعلوم من الدين بالضرورة». انظر في تعريف «المعلوم من الدين بالضرورة»: الجفري، الثبات والتغير، ص49-53، 66، 67. انظر أيضاً: ص59-61 (قطعية الإجماع وحجج القرافي في إثباتها)، ص62 الهامش 117: «جمهور الأصوليين على أن الإجماع يقدم على النص. فلو قطع بالإجماع في صورة ثم وجد على خلافه نص «قاطع» [؟] من كتاب أو سنة متواترة لكان الإجماع أولى؛ لأنه لا يقبل النسخ بخلاف النص فإنه يقبله» (عن الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص459). أو بتعبير آخر: مادام النص قابلاً للنسخ فلا يمكن أن يكون قاطعاً ولابد من التماس القطعية خارجه.

(22) من الواضح من كل ما ورد أعلاه أن الدعوة لتدوين «الإجماع القطعي» في التعبديات بعيدة كل البعد عن «**اللامذهبية**» التي يُقصد بها إطّراح المذاهب والإقتصار على نصوص الكتاب والحديث (انظر: البوطي، اللامذهبية: أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية). وذلك لسببين واضحين: أولهما أن «الإجماع القطعي» إقرار بالمذاهب لا رفض لها، إذ ما يقوم إلا على تدوين ما أجمعت عليه المذاهب في التعبديات. وثانيهما أن «الإجماع القطعي» لا يمنع من الإلتزام بالتعبد على مذهب معيّن مادام المتعبد لا يفرض أو يحرم على غيره ما لم يفرضه أو يحرمه «الإجماع القطعي». ولكن إحترام المذهبية لا يجب أن يعني ترك باب الإجتهاد موصداً في غير التعبديات. انظر: نفس المرجع، ص 112.

(23) لمزيد من التفصيل عن الإجماع «القطعي»، انظر: هابيل، «ظاهرة التشبث بالنصوص الفردية والحاجة العاجلة لتدوين الإجماع» (بحث مُعدّ للنشر). انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 101-113. هذا ويُلاحظ أن التمييز بين الثابت بالدليل القطعي والثابت بالدليل الظني من حيث درجة الفرضية ليس جديداً بأي حال من الأحوال على الفقه الإسلامي، فقد سبق أن ميّز الحنفية بين الثابت بالدليل القطعي (كالوقوف بعرفة في الحج) وإصطلحوا على تسميته «فرضاً» يترتب البطلان على تركه وبين الثابت بالدليل الظني (كالسعي بين الصفا والمروة في الحج أو قراءة الفاتحة في الصلاة) واعتبروه «واجباً» لا يترتب البطلان على تركه. فرغم الإختلاف الظاهري في مفهوم «الدليل القطعي» بين الحنفية ودراستنا هذه فإن الإختلاف ليس شاسعاً إذا لم

ننكر إحتمال حضور مفهوم الإجماع المتواتر (أو المعلوم من الدين بالضرورة) كخلفية للتمييز المذكور عند الحنفية. انظر مثلاً: أبو زهرة، أصول الفقه، ص28-29.

(24) يبدو أن التيّار المتشدد في الدين قد استعمل النصوص الفردية، منذ القرن الأول، كآلية يدعي بها مرجعيته في أصل الرسالة. كذلك لما كان التمييز بين العامة والخاصة شبه منعدم، إن لم يكن منعدماً بالمرة، في الإسلام، فقد تسربت إلى المجال العمومي كثير من مظاهر التشدد والزيادة على الفروض، على هيئة نصوص فردية، لم يكن العامة مطالبين أو حتى مخاطبين بها في الأصل. وهكذا اختلط العامة بالخاصة في الخطاب الديني، مادام الجميع قد اعتُبروا مكلفين بنفس التكاليف دون تمييز، بكل ما ترتّب على ذلك من عُجب واعتداد زائف بالنفس وتشدد وتطرّف لدى العامة غير المؤهلين روحياً. **ولكن تدوين الإجماع القطعي سيضع حداً لتلقّف العامة للنصوص الفردية ولظنّهم أنفسهم كما لو كانوا خاصة أخلاقية أو روحية، فما زاد على الإجماع القطعي لن يكون شأناً للعامة بعد ذلك، إذ سيتضح خروجه من دائرة الفرض والتحريم إلى دائرة الاختلاف والندب والكراهة والاختيار، التي هي مجال الخاصة المتدينة بامتياز. هذا ولا نقصد بـ «العامة» أي إقصاء أو نظرة دونيّة، فنحن أنفسنا، بصدق ودون أي تواضع زائف، لا ندّعي شرف الانتماء إلى خاصة المتديّنين بأية حال. ولكن هذا التمييز لازم لفهم جذور أزمة الإصلاح الفكري.**

هوامش الفصل السادس: الاستقراء المقاصدي

(1) سبق نقاش بعض جوانب هذه المسألة أعلاه: الفصل الثالث: 5. من الوصية إلى الميراث.

(2) يفترض هذا العرض الوجيز إلمام القارئ بتفاصيل وآليات معاملات التمويل الإسلامي. ولعلّ أفضل مرجع للإحاطة بالجانب الشرعي من هذه المعاملات هو المعايير الشرعية التي تصدر تباعاً في طبعات مجدّدة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين. لمزيد من التفصيل والمراجع حول مشكلة الصورية في المعاملات المصرفية الإسلامية المعاصرة، انظر هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 137-138 (هامش 79)، ص 144-145 (هامش 86).

(3) انظر لمزيد من التفاصيل: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص137-151.

(4) إن غلبة «فقه النصوص الفردية» لا تعني بالضرورة أن كل فتوى أو موقف فقهي معاصر ترجع مباشرة إلى نصوص فردية معيّنة، إلّا إذا وسّعنا معنى النصوص الفردية ليشمل آراء الفقهاء في كتب الفقه والتي يرجع إليها الفقهاء المعاصرون لقياس المستجدات المعاصرة عليها حالة بحالة أو للتلفيق بينها دون محاولة استخراج مبادئ أو قواعد عامة منها، فهي بهذا المعنى فقط «نصوص فردية». وفي جميع الأحوال فإن مسؤولية «فقه النصوص الفردية» عن الأوضاع الفقهية المعاصرة ثابتة من المناخ العام الذي خلقه هذا التوجّه القاصر والذي أدّى إلى التشبت بالفروع والجزئيات سواء تمثلت في نصوص فردية أو سوابق من قديم الفتاوى الفقهية، دون اعتبار للأصول والكلّيّات، ما أدى إلى عرقلة تجديد الفقه على وجه العموم.

(5) أعلاه: الفصل الثالث: 7. من «التوقف» إلى «الجزم».

(6) يؤيّد هذا الفهم لنصوص العلاقة بغير المسلمين موقف المسلمين من الهندوس الذي يُثبت أن الفهم الصحيح للدين قد يؤخذ من واقع التاريخ لا من النصوص الفردية. لقد أدرك المسلمون في الهند أن الهندوس لا يمكن أن يقاسوا على العرب في زمن النبوة، فرغم التشابه الظاهري بين الهندوس والعرب الذين لم يكونوا أهل كتاب، فلم يكن ثمة مجال لترك العرب على وثنيتهم وهم مادة الإسلام ولم يكن لينتشر بدونهم، أما الوضع في الهند فقد كان لا شك مختلفاً زماناً ومكاناً، وهكذا تُرك الهندوس على دينهم، مثلما تُرك المجوس من قبلهم، رغم ظواهر النصوص الفردية والدعاوى

الفقهية التي لا تترك لهم خياراً سوى الإسلام أو القتل! كما أن تقبل الهندوسية نفسها للتعددية الدينية ربما ساهم في نجاح تجربة التعدد الديني في الهند بصفة عامة (فالتعددية السياسية التي قامت عليها الدولة الهندية الحديثة قد تكون شاهداً على تأصل التعددية في النظرة الكونية الهندية، وإن إهتزت هذه النظرة في السنوات الأخيرة نظراً للمزايدات السياسية والرِدة التي تعانيها جميع الدمقراطيات الحديثة والتشدد الذي يجتاح جميع الأديان). وعلى أية حال فإن المسلمين أضاعوا تاريخهم المشرّف في الهند بانفصال باكستان. فلو بقي المسلمون جميعا في الهند لما أصبحوا أقليّة غير مؤثرة مثلما يُنظر اليوم لمن بقي منهم بالهند، ولكانوا «شبه أغلبية» بأعدادهم من مئات الملايين ووزنهم الثقافي والتاريخي. انظر:

Nasr, **Sufi Essays**, pp.132, 137, 139.
Friedmann, **Tolerance and Coercion**, pp. 84-85.
Geoffroy, Introduction to Sufism, p.182, 191.
Shashi Tharoor, Inglorious Empire: What the British Did to India. London: Hurst, 2017 (Reviewed in Financial Times, 18 March 2017).

انظر كذلك: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 159-160.

(7) انظر: Tasin et d'Armon, Les assassins obeissent au Coran.

(8) انظر: الجابري، وجهة نظر ص 98: «ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة لأنها تغطي مشاكل الحاضر وتقفز عليها وتطرح بدلا عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطا للنهضة وضرورة مستقبلية». ص 107: «توظيف الدين في السياسة إنما يلجأ إليه العقل السياسي للجماعة عندما لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الإجتماعية-الإقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا ومطابقا، لأن ذلك يفضح الطابع المادي الإستغلالي لتلك القضية، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة بسبب ضعف وعيها...، طرح قضيتها الإجتماعية/الإقتصادية طرحا مكشوفا».

(9) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص300-301.

(10) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثالث: 2-2- الفكر المقاصدي.

(11) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، الفصل الثالث: 2-3- تجديد «علم المقاصد».

(12) انظر أعلاه: الفصل الرابع: ظاهرة الدلالة الظنية.

(13) انظر في تعريف الاستقراء وأقسامه: بوسعادي، مقاصد الشريعة، ص 166-168.

(14) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص 189.

(15) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 51.انظر أيضا: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص 122-127.

(16) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 269.

(17) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 39.

(18) عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 119. والقطعية المقصودة هنا هي القطعية من وجهة النظر الشرعية، وإن لم تكن بالضرورة من وجهة النظر الفلسفية المنطقية، فقطعية كليات الشريعة لا تعني بالضرورة عدم تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلية، فالكلية لازالت صحيحة وان استثنينا منها بعض الجزئيات. كذلك فإن هذه الجزئيات المستثناة قد تكون داخلة تحت كلية أخرى غير الكلية التي نظنها داخلة فيها لأول وهلة. انظر أيضا الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 54؛الجابري، بنية العقل، ص 544. انظر كذلك: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص666-685، ج4، ص264، الريسوني، نظرية المقاصد، ص170، ص295-309: يحدد الشاطبي الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع في أربع هي:

1. مجرد الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي
2. اعتبار علل الأمر والنهي.
3. اعتبار المقاصد التابعة (الخادمة للمقاصد الأصلية)
4. سكوت الشارع مع توفر داعي البيان والتشريع.

فعلى رغم الأهمية الواضحة للاستقراء كمسلك من مسالك التعرف إلى مقاصد الشارع، ورغم أن ذكر الاستقراء قد ورد في أجزاء كتاب الموافقات الأربعة حوالي مائة مرة كلها في معرض الإشادة بأهميته، ومع أن الشاطبي قد اعتبر «اقتناص القطع من الظنيات»، أي الاستقراء، هو خاصية كتابه، فإنه لم يجعله جهة مستقلة من الجهات التي يعرف بها قصد الشارع. ولكن لعل السبب في ذلك هو أن معرفة المقاصد من الجهات التي ذكرها كالأمر والنهي والعلل والمقاصد التابعة لا تكون إلا بالاستقراء، إذ لا يبدو من الممكن استنباط المقاصد من هذه الجهات دون استقراء، فهو ليس جهة مستقلة لمعرفة المقاصد لأن الجهات الأربع التي ذكرها لا يُستدل عليها أصلاً إلا بالاستقراء. فالواقع أن الاستقراء يتخلل كتاب موافقات الشاطبي من أوله إلى آخره، بل لعله المنهج الأساس الذي تقوم عليه نظرية الشاطبي في المقاصد بكاملها انظر، كمجرد أمثلة قليلة لكثير من المواضيع التي يذكر الشاطبي فيها الاستقراء وتعتمد فيها تحليلاته عليه: الموافقات، ج1، ص 29-39، ج2، ص 322-323، 362-364، 402، 435، 536، 567، 586، 666، ج3، ص 271، 264. انظر أيضاً: ابن بيّه، مشاهد من المقاصد، ص224، وانظر كذلك في تطبيقات ابن عاشور للاستقراء في استنباط مقاصد الشريعة: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 435، 488، 495. وأياً كان الأمر، فإذا أريد استكمال الفائدة من نظرية المقاصد بحيث تكون المقاصد المنضبطة منهجاً مستقلاً للاجتهاد، فلا يمكن ذلك دون اعتبار الاستقراء مسلكاً من مسالك المقاصد بل لعله أهم هذه المسالك

على الإطلاق. انظر: ابن بيّه، «تأصيل السلم»، ص61: **«الاستقراء.... أوثق طريق لتأكيد المقصدية»**.

(19) العالم، المقاصد العامة، ص118.

(20) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص190-192. العالم، المقاصد العامة، ص116.

(21) نحيل في ذكر تفاصيل النصوص والأحكام المختلفة في مجال العلاقات الأسرية إلى كتب الفقه وقوانين الأحوال الشخصية والمؤلفات المخصصّة لفقه الأحوال الشخصية.

(22) يمكن فهم حفظ العرض على أنه «مقصد أصلي» والبقية على أنها «مقاصد تابعة»، كما يمكن من وجهة نظر أخرى اعتبار المقاصد الأربعة الأولى «أصلية» والخامس (حفظ الأسرة) من «المقاصد التابعة». كما يلاحظ أن المقصد الأصلي من النكاح عند الشاطبي حفظ النسل، من جهة الضروريات، وإن كان يقبل أن يكون مقصده الأصلي «قضاء الوطر» من جهة الحاجيات. انظر: **الموافقات**، ج2، ص 408. انظر عموماً في المقاصد الأصلية والتابعة: **الموافقات**، ج2، ص 476-511، 670-685. انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص152-153 (هامش95).

(23) انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 390-400. ويجب أن يلاحظ أن تبدّل الوضع الاجتماعي والقانوني للمرأة في العصور الحديثة ليس بالضرورة مدعاة للمفاضلة بينه وبين وضعها في العصور القديمة، سواء بتفضيل الجديد أو القديم. إن أي نظام إنساني يخضع لعوارض الزمان والمكان، وتعتريه الحسنات والسيئات، غير أن بعض الأنظمة يصبح «أقل سوءاً» مع تبدّل الزمان والمكان. فليس ثمة نظام إنساني يخلو من الظلم الاجتماعي أو لا يسقط له ضحايا قلّوا أم كثروا. فنظام الطبقات عند الهندوس، على سبيل المثال، قد أدّى دوره في حينه، رغم أية سيئات قد تكون ترتبت عليه في ذلك الحين وأذهبتها حسنات عقائدية وعملية لذلك النظام في نظر أهله وفي سياقه التاريخي والجغرافي، ولكنه، أصبح في هذا العصر خارج التاريخ والجغرافيا كليهما، نظراً لإعادة ترتيب الأولويات سواء في الهند أو في العالم أجمع. ولعل هذا يصدق على وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية التقليدية، فلم يكن ذلك الوضع شراً محضاً، رغم التسليم بما وقع من ظلم لا يمكن تحاشيه في أي نظام بشري ورجحت عليه أولويات أخرى. أما في عصرنا هذا فغلبت سيئات ذلك النظام حسناته وأصبح ثمن التمسك به فادحاً ولم يعد مناص من أن يستبدل به نظام لعله «أقل سوءاً».

(24) انظر، في تفسير ابن عاشور القوامة كدور وظيفي ومسؤولية وليس كتفوق وجودي:
Mubarak, "change through continuity", P.17n.11.
فرغم أن آية القوامة (النساء 34) تربط القوامة بالتفضيل ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾. فقد لا يكون التفضيل فطرياً أو مطلقاً، فلعله التفضيل في الرزق كما في آية

النحل 71 ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ﴾. وبذلك ترتبط القوامة بالتفضيل في الرزق ومن ثم بالإنفاق ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾. انظر أيضاً: الجمل، «آيات الأحكام»، ص10: مفهوم «السهم الموجِّه» و«التحليل الاتجاهي للنص» كقراءة مقاصدية يقترحها محمد الطالبي، والتي قد تكون متأثرة بمفهوم «التشوّف» عند ابن عاشور.

(25) هذا إذا استمر تكييف عقد الزواج على أنه عقد «معاوضة» يختل دون شرط المهر. انظر أدناه: المطلب الثالث من هذا المبحث: الزواج بين المعاوضة والميثاق.

(26) انظر: الزرقا، مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد، ص444.

(27) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ص 366؛ السباعي، شرح قانون الأحوال الشخصية، ج1، ص84.

(28) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ص367. رغم أن الأصل في زواج المتعة ألاّ ميراث فيه، حتى إن الزواج العادي الدائم يُسمى «نكاح ميراث» تمييزاً له عن نكاح المتعة، إلا أنه يحق للزوجة أن تشترط الميراث.

(29) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ص367.

(30) انظر: الشاطبي، الموافقات، ص670-671: «... النكاح.... مشروع للتناسل....، [وما يلي التناسل من] المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي..... ونواقض هذه الأمور[أي نواقض المقصد الأصلي والمقاصد التابعة] مضادة لمقاصد الشرع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة، ... وكذلك نكاح المتعة...». انظر أيضاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص11: «أرجح الأقوال أنها [أي المتعة] رخصة للمسافر ونحوه من أحوال الضرورات، ووجه مخالفتها للمقصد من النكاح ما فيها من التأجيل، وللنظر في ذلك مجال». انظر أيضا: في الإسقاطات المذهبية والكلامية على مسألة الزواج المؤقت: ياسين، الدين والتدين، ص278-287.

(31) انظر مثلا: حمّاد، زواج المسيار، ص15-38. صدرت فتوى إباحة زواج المسيار عن المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة عشر التي عقدت في المدة من 8 إلى 12 أبريل 2006.

(32) انظر: حمّاد، زواج المسيار، ص159-162.

(33) انظر مثلا: الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ص4-6. غالباُ ما تكتفي قوانين الأحوال الشخصية بذكر «المحل» بين أركان عقد الزواج دون تفصيل وتترك للمذكرة الإيضاحية شرح معناه، كما لو كان ذلك تحاشيا للنص الصريح على المرأة كمحل للعقد في صلب القانون.

(34) الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ص12.

(35) انظر مثلاً: Schacht, Introduction to Islamic Law, p.151-2.

(36) تختلف الأديان والشرائع في نظرتها إلى الزواج، ومن أشهر المقاربات في هذا الصدد اعتبار المسيحية التقليدية الزواج شعيرة مقدسة وعهدا غير قابل للنقض لا يقاس على أي تصرف مدني ومعاملة مالية. وهي نظرة قد تكون جديرة بالإعجاب مثاليا وإن أثبت الزمان عدم نجاعة تحريم الطلاق عمليا. انظر مثلا:
Friedmann, Law in A Changing Society, p.238-57.

(37) انظر: مجلة الأحوال الشخصية التونسية لسنة 1956 المعدّلة.انظر أيضاً: قانون الأحوال الشخصية الإماراتي لسنة 2005، مثلا المواد (19)، (39)، (181)، كنموذج لتشريعات الأحوال الشخصية الأخرى السائدة في الدول العربية.

(38) انظر مثلا: ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص107. انظر أيضاً: أعلاه: الفصل الثاني: 4. الناسخ والمنسوخ (هامش 16)

(39) . انظر مثلا: ابن القيّم، إعلام الموقعين، ج3، ص93-95.

(40) أعلاه: الفصل الثالث: 5. من الوصية إلى الميراث.

(41) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص309 - 400. انظر أيضاً أعلاه: الفصل الثالث: 5. من الوصية إلى الميراث.

(42) انظر أعلاه الفصل الرابع: ظاهرة الدلالة الظنية: هامش (5) و (6) والمتن المقابل.

(43) أبو زهرة، أبو حنيفة، ص291-293.

(44) أبو زهرة، أبو حنيفة، ص294. أبو زهرة، أصول الفقه، ص145.

(45) تفترض هذه الإلمامة الوجيزة دراية القارئ بتفاصيل وآليات معاملات التمويل الإسلامي، ولعلّ أفضل مرجع للإحاطة بالجانب الشرعي من هذه المعاملات المعايير الشرعية التي تصدر تباعا في طبعات مجددة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين.

(46) لقد أثبتت التجربة أن تقييد ضمان المضارب بالحالات المذكورة أعلاه لم يعد يتناسب مع الواقع ومع متطلبات نجاح الصناعة التمويلية الإسلامية. فما دام العميل مهنياً متخصصا في المجال المستثمر فيه وقد تقدم مسبقاً بدراسة جدوى تنص على ربح متوقع، فيجب أن يقع عليه عبء إثبات أن الخسارة أو نقصان الربح عن المتوقع راجعة إلى سبب أجنبي، أي قوة قاهرة أو حادث فجائي أو فعل الغير. أي أن التزام المضارب، وإن لم يكن التزاماً بمال، يجب ان يقاس على الالتزام بالعمل. انظر مثلاً في أحكام الالتزام بعمل: قانون المعاملات المدنية الإماراتي المواد 472، 386، 273.

(47) انظر:

Vogel and Hayes, Islamic Law and Finance, p. 48; Tomas, "what is riba?", p.132.

(48) انظر:

El-Gamal, Islamic Finance, p60-63, 164-165, 211 (n.7); El-Gamal, "An Attempt", p.1-155

(49) انظر مثلاً:

El-Gamal, "An Attempt, p. 155.

(50) هذا ما يوحى به تعبير risk taking بدلا من risk sharing. انظر مثلاً:

Vogel and Hayes, Islamic Law and Finance, p. 83.

(51) انظر في القواعد الشرعية المتعلقة بالضمان (مثل: «الخراج بالضمان» و«الغرم بالغنم»): ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص127-128؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص295، 296؛ باز، شرح المجلة، ص56-58. انظر أيضاً (في عدم التناسب بين التزامات الدائن والمدين في القرض الربوي كعلة لتحريم الربا):

Harvey, The Qur'an and the Just Society, p128, 218(n.50).

انظر كذلك في علة تحريم الربا: ابن بيه، مقاصد المعاملات، ص103 (قول ابن عاشور إنه معلل بالمظنة)، ص245 (رأي البعض أن تحريم الربا أمر تعبدي لا تظهر **له علة واضحة معقولة** فهو من قبيل الابتلاء والاختبار)، ص249 (حكمة تحريم الربا عند الفخر الرازي). أليس من الغريب عدم الاتفاق على علة حكم في شهرة وأهمية تحريم الربا؟ ألا يدل هذا على حاجة الفقه الفروعي إلى منهجية مقاصدية؟

(52) هذا بطبيعة الحال لا يعني عدم أهمية «ضمان اليد»، بل لازال شرطا جوهريا لا غنى عنه في أي تمويل إسلامي، ولكنه يتعلق بمرحلة مفروغ منها في أي تمويل، وهو يبدو على أية حال مسألة «غرر» لا مسألة «ربا»، إذ قد يتعلق ببيع ما ليس عندك » وليس «ربح ما لم يضمن» (وهما الحالتان المشار إليهما في الحديث المشهور (انظر: الصنعاني، **سبل السلام**، ج3، ص27-28).

(53) انظر: الموسوعة الفقهية (المواد المتعلقة بكل عقد من العقود المذكورة أدناه على حدة، وكذلك مواد: ضمان، ربا، غرر). من الواضح ان ما نحاوله في هذه الدراسة يتعلق بصفة أساسية بمرحلة «تخريج المناط»، تمييزاً لها عن المرحلة السابقة لها، وهي «تنقيح المناط»، واللاحقة لها، وهي «تحقيق المناط». ويمكن التمثيل لتنقيح المناط بما ناقشناه أعلاه من استبعاد نظرية الأصول العينية ونظرية ضمان اليد كمقاصد لتحريم الفائدة. كما يمكن التمثيل لتخريج المناط بمبدأ الضمان المشروع (أو ضمان العقد) المقترح أعلاه. أما **تحقيق المناط** فهو مرحلة حاسمة لا غنى عنها لتنزيل المبادئ المستخلصة في مرحلة تخريج المناط على الوقائع الفعلية. أي لو افترضنا الضمان المشروع كقاعدة عامة أوصلنا إليها تخريج المناط، فإن تحقيق المناط هو

تطبيقها على آحاد صورها. والجدير بالذكر أن تحقيق المناط قد تحول على يد عبد الله بن بيّه إلى مفتاح للفتوى الكلية في أوضاع العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلاقات الدولية (ابن بيّه، فقه الواقع، ص124)، وإلى مبدأ شامل واجتهاد كامل، تنطوي فيه أدلة الاجتهاد من قياس واستحسان واستصلاح وذرائع (نفس المرجع، ص81)، وتستثمر فيه مراحل الاجتهاد السابقة عليه من تفسير (أو تأويل) وتعليل (نفس المرجع، ص101-102). فهو تجديد (أو تحديث أو تحيين) للفقه عن طريق **فقه الواقع والتوقع** (نفس المرجع، ص67)، وهو اجتهاد أكبر يتقابل ويتكامل مع الاجتهاد في دلالات الألفاظ (التأويل) والاجتهاد في معقول النص (التعليل) (نفس المرجع، ص213). انظر أيضاً: ابن بيه، مقاصد المعاملات، ص15 و242-243.

(54) يستثني الفقه المعاصر عقد التأمين، رغم ما فيه من غرر وما قد يؤدي إليه الغرر من غبن، على أساس أن مناط تحريم الغرر والغبن المنازعة وانعدام الأمان بينما مقصد التأمين الأمان، وبالتحديد الشعور بالأمان الذي يحصل عليه المستأمن كمقابل لما يدفعه في التأمين، وهذا الشعور منفعة محققة سواء حصل للمستأمن طارئ أم لم يحصل (أي، في ضوء مبدأ الضمان المقترح في دراستنا هذه، أن المؤمّن لديه يضمن، أي يوفر، للمستأمن الشعور بالأمان). كما أن هناك تأسيساً آخر لمشروعية التأمين على أنه «عقد تبرع» يغتفر فيه الغرر. انظر مثلاً: الحاج، «التأصيل الفقهي في الاجتهاد الحديث»، ص84-85.

(55) انظر حسان «مراعاة المقاصد الشرعية»، ص138.

(56) انظر حماد، «إجارة العين لمن باعها»، ص9-15.

(57) السبب الأجنبي قد يكون قوة قاهرة أو حادث فجائي أو فعل الغير أو خطأ الدائن. انظر مثلًا: المواد 474، 273، 386، من قانون المعاملات المدنية الإماراتي.

(58) انظر أعلاه: الفصل الثالث: 7. من «التوقّف» إلى «الجزم».

(59) انظر، في الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية للفتوحات الإسلامية: جعيط، الفتنة، ص50، حيث يشير المؤلف إلى أهمية الفتوحات في توحيد العرب وفي كونها هجرة اقتصادية.

(60) انظر أدناه: الفصل التاسع: 3. «روح الحداثة» و«روح الدين»، هامش (35) والمتن المقابل.

(61) من الممكن أن نستدلّ بدعوة النبي حكام الدول المجاورة إلى الإسلام على نفي النية التوسعية السياسية للإسلام في أساسه، فلو إفترضنا أن كسرى أو قيصر أو المقوقس إعتنق الإسلام بناءً على هذه الدعوى قبل فتح بلدانهم لظلّ أي منهم على رأس ملكه ولظلّت ممالكهم على استقلالها وإن ربطتها ببقية المسلمين رابطة الدين. انظر أيضاً:

السنهوري، الخلافة، ص243. انظر، في توقف الفتوحات في عهد عمر بن عبدالعزيز: فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص261، 283، 300 هامش 2 (عن تاريخ الطبري). يبدو أن عمر الثاني أراد إيقاف الخلط بين التوسع الإمبراطوري والدين، وأن الدولة لم تعد بحاجة إلى مزيد من الغنائم بقدر ما احتاجت إلى الإصلاح.

(62) انظر أدناه: الفصل التاسع: 3- «روح الحداثة» و«روح الدين»، هامش (35) والمتن المقابل.

(63) انظر: ابن بيّه، فقه الواقع، ص53: الحاجة الى مناقشة **أصل وجوب جهاد الطلب**. انظر أيضاً: 34-35: «إن واقع اليوم يقتضي البعد عن **الخيال الرومنسي حول التاريخ** والتخلّي عن **الوهم الإمبراطوري للأمة**... وعن أوهام جعلت الأمة اليوم في عداء للإنسان والكون عوضاً عن أن تبقى على أصلها شريكة في بناء الكون وعمارته».

(64) أعلاه: الفصل الثالث: 7. من التوقف إلى الجزم. انظر أيضاً في هذا الفصل أعلاه: 1. 3 النصوص الفردية والموقف من الآخر.

(65) أعلاه: المبحث الثاني من هذا الفصل: الإستقراء المقاصدي منهجا لتجديد الفقه.

(66) في مفهوم الإسلام كحضارة وثقافة (قيم الإسلام الحضاري)، انظر مثلا: الجابري الخطاب العربي المعاصر، ص75؛ وجهة نظر، ص34-35، 105. المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، ص141، 146. حنفي، «مراجعة كتاب: أزمنة التغيير»، ص5: كيفية دخول المؤمنين بالإسلام كمنظومة أخلاقية في عراك السياسة، ص7: «لماذا يحق الوجود لأحزاب تتبنى مخيالا أخلاقيا مستوحى من الليبرالية أو الرأسمالية أو الاشتراكية، ولا يمكن بناء مخيال أخلاقي.. من الإسلام أو من المسيحية»؟

(67) أعلاه: الفصل الرابع: ظاهرة الدلالة الظنية. انظر أيضا: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص15-28.

(68) أعلاه: المبحث الثاني من هذا الفصل: الإستقراء المقاصدي منهجا لتجديد الفقه.

(69) لمزيد من الأمثلة على ظنية الدلالة في النصوص القطعية الثبوت، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص15-19.

(70) أعلاه: الفصل الرابع: ظاهرة الدلالة الظنية.

(71) انظر: بلقزيز، الدولة، ص239 هامش 18؛ انظر أيضا: ص167، 279- 280: إن «محاولات دعاة الدولة الإسلامية لتمييزها من الدولة الدينية، أي محاولات التميز عن خطاب الحاكمية وما يستلزمه من دولة دينية ثيوقراطية، لم تنجح في تبديد الإستفهام الذي تطرحه تسميتها بالإسلامية. لأنه من داخل هذه الهوية الدينية للدولة يمكن لأنواع أخرى من الحاكمية أن تخرج إلى الوجود، كما خرجت حاكمية قطب

من إلتباسات مفهوم البنّا وعبد القادر عودة للدولة الإسلامية. ولذلك يبدو أن الحدود بين مفهوم الدولة الإسلامية والدولة الدينية ما زالت مفتوحة في غياب رسم دقيق للتخوم بينهما في الخطاب الإسلامي المعاصر».

(72) في «صحيفة المدينة»، انظر أعلاه: الفصل الثالث: 7. من «التوقف» إلى «الجزم»، هامش 109 والمتن المقابل.

(73) انظر: السيد، «الدولة في الفكر السياسي الإسلامي»، في: الخطيب، مأزق الدولة، ص160: «صراع طبقة العلماء والفقهاء مع السلطة السياسية طوال القرن الثاني الهجري على المرجعية في الدين: إصرار الفقهاء على عدم وجود سلطة تشريعية للدولة أو للسلطان وأن استنباط الأحكام والإجتهاد في الدين إنما هو شأن الفقهاء. ويبدو ذلك في عدم قدرة عمر بن عبد العزيز على توحيد القضاء والأحكام المطبقة في الأمصار، وعدم قدرة أبي جعفر المنصور على القيام بذلك أيضا، وكلام ابن المقفع في صلاحيات الخليفة التشريعية من دون أن يؤدي ذلك إلى شيء. وهذا يعني أنه منذ طلب هارون الرشيد من أبي يوسف أن يكتب له في الخراج تنازلت الدولة أو الخليفة ومستشاروه عن دعواهم في الإشتراع». انظر كذلك: الخطيب، «الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة»، في: الخطيب، مأزق الدولة، ص232: «إذا كان الإمام ورث عن الرسول السلطتين القضائية والتنفيذية فإن السلطة التشريعية كانت للفقهاء وحدهم». كذلك انظر: السيّد، أزمنة التغيير، ص109-110؛ الجماعة والمجتمع والدولة، ص412. الخطيب، «الفقه والأزمنة المعاصرة»، في: ولد أباه وآخرون، الأمة والدولة، ص493- 494.

(74) انظر مثلا: خلاف، علم أصول الفقه، ص230-242.

(75) قد يكون أساس اللبس في قولة الإسلام «دين ودولة» أنها قيلت شعورياً أو لا شعورياً في سياق المقارنة بين الإسلام والمسيحية، أي أنها تعبير دون تدقيق عن فكرة أن الإسلام «دين وشريعة» وأن الشريعة بحاجة إلى سلطة، أي «دولة»، تطبقها، في مقابل المسيحية التي هي عقيدة وعبادات دون شريعة تنظم الحياة العامة. انظر أيضا: الجابري، وجهة نظر، ص98: «ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة لأنها تغطي مشاكل الحاضر (أي غياب الديموقراطية السياسية والإجتماعية) وتقفز عليها وتطرح بدلا عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطا للنهضة وضرورة مستقبلية». هذا ومن الواضح أن ملاحظاتنا بشأن دور العلماء في التشريع في الماضي وغياب هذا الدور في الحاضر تقتصر على الواقع السياسي السنّي، ولا تشمل دورهم في نظرية ولاية الفقيه الشيعية. انظر مثلاً: ولد أباه، الدين والهوية، ص36.

(76) انظر: السيّد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص57، 383، 385.

(77) انظر أعلاه: المبحث الخامس من هذا الفصل: الاستقراء المقاصدي والموقف من الآخر، هوامش 59 - 63 والمتن المقابل لها.

(78) انظر: إبن بية، فقه الواقع، ص35، 55: «إن عالم اليوم لم يعد يعرّف هويته بالدين، ولم يعد الواقع يقبل تقسيمات المعمورة إلى دار إسلام ودار حرب، لأن العالم اليوم عالم متعدد الثقافات قيمته في التعددية». «إن المواطنة اليوم والولاءات لم تعد على أساس ديني، بل على أساس واجبات وحقوق متبادلة. وبهذا يتغير وضع الأقليات في الإتجاهين: في ديار الأكثرية المسلمة كما في ديار الأكثرية غير المسلمة». في الدعوة لتأصيل مبدأ المواطنة والمواطنة التعاقدية كصيغة للتعايش، انظر: «إعلان مراكش حول حقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي» (مراكش 2016)، «إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك» (القاهرة 2017).

(79) انظر مثلا: بلقزيز، الدولة، ص279-280.

(80) ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، ص305-308.

(81) عبد السلام، آراء جديدة، ص33.

(82) انظر: ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، ص17. عبد السلام، آراء جديدة، ص50-59، 102-104. تقوم العلمانية السياسية (الإجرائية) فقط على أساس عدم التمييز بين المواطنين من حيث المعتقد الديني، وليس على أساس إديولوجية فصل الدين عن الحياة والمجتمع. في التفرقة بين العلمانية الشاملة في الحياة والمجتمع و«العلمانية الجزئية» بمعنى فصل الدين عن السياسة، انظر: المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، ص108-109؛ رحلتي الفكرية، ص394-396.

(83) لقد أوضح رضوان السيّد بما لا مزيد عليه أن تقسيم العمل الذي استقر منذ القرن الثالث الهجري من حيث اضطلاع العلماء بالسلطة التشريعية والحكام بالتنفيذية قد كان فصلاً بين الشريعة والسياسة وليس بين الدين والدولة. انظر مثلاً: السيّد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص47، 116، 362، 412، 378؛ «إن مسالة كون الدين (الإسلامي هنا) يتضمن ديناً وسياسة، مسلّمة لا يمكن تخطّيها، بل إن هذا هو شأن سائر الأديان بما في ذلك المسيحية واليهودية. لكن هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمنهما مؤسسة واحدة أو مؤسستان؟ هذا منطلق النقاش بل ومحط رحاله». انظر أيضاً: السيد، الأسد والغواص، ص21.

(84) انظر: الصغير، «منطق السياسة وقيم المفكر»، في: ولد أباه وآخرون، الأمة والدولة، ص180-182. انظر أيضاً ص605 **(فصل الدين عن السياسة وليس عن الشأن العام).** انظر كذلك: محمد الحداد، «محاورة لأفكار رضوان السيد»، في: نفس المرجع، ص666: «لا بد إذا من حركة للإصلاح الديني من ضمن نهوض ثقافي عربي

وإسلامي ومظلتنا مقاصد الشريعة التي تهب مطامحنا ومصالحنا الإنسانية طابعا أخلاقيا مسؤولا» (عن: السيد، الصراع على الإسلام، ص27).

(85) انظر: ولد أباه، الدين والهوية، ص20 - 28. أما التفرقة بين ما يسمى «المواطنة العامة» للمواطنين المسلمين و«المواطنة الخاصة لغيرهم، فلا تتفق مع مبدأ المواطنة ولا يراد منها إلا الإلتفاف على هذا المبدأ وتجريده من قيمته. انظر: العماري، في الفكر السياسي، ص1057 هامش 1.

(86) في العلاقة بين البعدين الروحي والأخلاقي، انظر أدناه: الفصل التاسع: روح الحداثة وروح الدين: هامش 40.

(87) انظر أعلاه: المبحث السابق من هذا الفصل: الاستقراء المقاصدي والموقف من الآخر. انظر أيضاً: السنهوري، الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية (مُعظم الكتاب).

هوامش الفصل السابع: «التأويل الرؤيوي»

(1) في التفسيرات المختلفة لـ«الحكمة»، انظر: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص197-198. في مفهوم الحكمة (hokhmah) في اليهودية انظر:
Nasr, Knowledge and the Sacred, p. 9-11.

(2) انظر أيضاً: هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص199.
إن «الحكمة القرآنية» ليست مجرد تأويل نظري للكتاب، فلعلها أقرب إلى أن تكون تفاعلاً معه من خلال رؤية تأويلية روحية أخلاقية. انظر: عبدالرحمن، التحديات الأخلاقية، ص371؛ أصول النظر الأئتماني، ص255: الإشارة إلى «الحكمة» في الآية الكريمة «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» (النحل 125)، والتمييز بين الطريق الجدلي (المقاربة الفلسفية) والطريق الوعظي (المقاربة الفقهية الأئتمانية) والطريق **الحِكمي** (بكسر الحاء) (المقاربة الفقهية الأئتمانية أي الجامعة بين الأحكام الفقهية **والقيم الأخلاقية**). فالمرتبة العليا هي «الاستدلال الحِكمي». [التشديد مضاف إلى الأصل]. فإذا كانت «الكتاب والحكمة» هي «التشريع والتأويل»، فذلك يبقى على المستوى النظري، لأنها قد تكون أيضاً «التعبّد والتزكّي» على المستوى السلوكي، و«العدل والرحمة» على المستوى الأخلاقي. أما لو بحثنا خارج ثنائية «الكتاب والحكمة» عن مرادف مستقل شامل لـ«الحكمة»، فلعلّه «المعرفة»، ولكنها هنا ليست المعرفة النظرية التحليلة، بل «المعرفة التوحيدية» التي تتآلف فيها جدليات «الأحكام والمقاصد» و«الشريعة والحقيقة» و«النظر والسلوك». انظر كذلك:
Nasr, Knowledge and the Sacred, e.g., p. 2, 12, 154.

(3) تجاوز السببية لايعني إنكارها، كما سنرى بالتفصيل بعد قليل.

(4) انظر:
Schuon, "The Symbolist Outlook", p. 52.

(5) كما أن هنالك مبدأ رابعاً هو مبدأ «تعدّد دلالات كل موجود»، ويمكن أن يضاف إلى كل ذلك مبدأ خامس هو «لا محدودية دلالات كل موجود». انظر:
Guinon, Symbolism of the Cross, pp. I-XIV; Nasr, Introduction, p.7.

(6) ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ (فصلت 53). ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات 20-22). ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾. (يوسف 105). انظر أيضاً:
Nasr, Knowledge and the Sacred, p. 192.

(7) ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات 49).

(8) ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (الطلاق 12).

(9) ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ (الأنعام 38). تأسيساً على مبدأ التقابل بين القرآن والكون، تمكن صدرالدين الشيرازي من التمييز (ليس تمييزاً مطلقاً بل عند مستوى معين) بين مفهوم **«الكلام»** الذي لا يوجد منفصلاً عن المتكلم فينطبق عليه فعلاً وصف **«القرآن»** الذي يتضمن «الجمع والضم»، ومن ثم فهو **«غير مخلوق»**، ومفهوم **«الكتاب»** الذي يوجد مادياً مستقلاً عن «المتكلم»، فينطبق عليه وصف **«الفرقان»** الذي يتضمن الفرقة والإزدواجية»، ومن ثم فقد يصدق عليه وصف **«مخلوق»**. وكذلك «الكون»، مثل القرآن، «كلام» و «كتاب». ولكن هذا التمييز يظل **نسبياً** لأن «الكلام» لا ينفصل عن «الكتاب» إلا بتجريد نظري، فيبقى كلا **القرآن والكون مخلوقاً وغير مخلوق**. انظر:

Nasr, The Philosophy of Mulla Sadra, p. 188.

انظر أيضاً أدناه: الفصل التاسع: 1- «الكتاب» والحدوث.

(10) انظر مثلاً: Nasr, Knowledge and the Sacred, p. 191.

(11) الفرقان: 53. انظر أيضاً: فاطر: 12.

(12) انظر: Burckhardt, "Concerning the Barzakh", p.27

(13) انظر: Schuon, Spiritual Perspectives, pp. 39-40

(14) انظر: Eaton, The Richest Vein, pp. 186 - 7.

(15) لا يجب الخلط بين «الرؤية الرمزية» والوثنية، وهذا ما يحذر منه القرآن مراراً وتكراراً، وهي ظاهرة تكاد تتميز بها الشعوب السامية، فيما يذكره القرآن على الأقل، كما في حادثة «العجل الذهبي» وعبادة الأصنام عند العرب في الجاهلية. انظر:

Schuon, "The Symbolist Outlook", p. 54, n; Nasr, Knowledge and the Scared, p. 159, n.48.

(16) انظر: Ja'afar, "A Pilgrimage into the Orient". p. 45.

(17) انظر: ابن العربي، فصوص الحكم، ص86: «معنى التعبير [تعبير الرؤيا] الجواز [أي العبور] من صورة ما رآه إلى أمر آخر».

(18) انظر: Ja'afar, "A Pilgrimage into the Orient", p.46.

(19) انظر مثلاً: Ja'afar, "A Pilgrimage into the Orient", p.47.

(20) انظر: S. H. Nasr, Islamic Studies, pp. 145-6.

وعلى الرغم من أن «مبدأ الرمزية» يشمل كافة مظاهر الطبيعة، فإن هناك في الطبيعة تفاوتاً بين «الرموز» من حيث «الشفافية»، إذ أن من المظاهر والأشياء ما يثير انتباه الحواس «مباشرة» أو «أكثر مباشرة». انظر:

Siraj ed-Din, The Book of Certainty, p. 73.

(21) انظر: Lawson, "Symmertry of Truth", p. 340

(22) تُمِدّ ظاهرة «المثاني والأضداد» القرآنَ بـ«تيار سردي» مستمر منتظم، رغم ما قد يبدو للقارئ السطحي من غياب «الترتيب السردي» في القرآن ومن عدم وضوح «الوحدة الموضوعية» من آية لآية أو من سورة لسورة. إن نفس هذه الظاهرة هي التي تميز في كثير من الديانات والثقافات «النصوص الرؤيوية» التي تقوم على رمزية التقابل بين «المثاني والأضداد»، وإن كان القرآن يتميز عن الكتب المقدسة الأخرى بوضوح ظاهرة «المثاني» فيه، سواء كانت من الطبيعة (الليل والنهار، السموات والأرض، الشمس والقمر، الذكرو الأنثى، وغيرها) أومن القيم الأخلاقية والروحية (الإيمان والكفر، الخير والشر، الهدى والضلال، العلم والجهل، اليقين والظن، وغيرها)، أو من المشاهد الأخروية (الجنة والنار، الثواب والعقاب، النعيم والجحيم)، أو من الأسماء الحسنى (الظاهر والباطن، الأول والآخر، الرحمن والمنتقم، الرحيم والجبّار). وهذه الخاصية التي تسري خلال الكتاب هي التي تشكل «بنيته السرديّة التحتية» وتكسبه «منطقاً خاصاً». وقد يطّرد «التثاني» حتى يشمل «ثنائيات» قد تجعل بعض القُراء يعتقدون أنها لمجرّد تأكيد «التثاني»، مثل «جنتان» و«المشرقين» و«المغربين» (الرحمن: 46، 62). هذا وترتبط بظاهرة «المثاني والأضداد» ظاهرة «الشخصيات النموذجية» من خلال «ثنائيات النماذج»، حيث يوجد «النموذج» في الماضي و «النموذج المقابل» في الحاضر. انظر:
Lawson, "Duality, Opposition and Topology", pp. 27, 30, 34, 35, 36, 40.

وقد لا يكون التضاد مطلقاً عندما يقتصر على سياق معين، مثل التضاد بين «مدين» و «المدينة» في قصة موسى، حيث التوجه تلقاء «مدين» هو سبيل «الهداية» و«النجاة» (القصص: 22، 25)، فراراً من «المدينة» حيث «الخوف» و«الترقب» (القصص: 18، 21).

(23) انظر: Lawson, "Duality, Opposition and Typology", p. 28-9. 43.

(24) انظر: جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص. 260.

(25) لعل أصل «الشعور» «الكشف»، وقد توحي بذلك علاقة «الشعر» في الثقافة العربية بالكائنات الغيبية. انظر:
Nasr, Knowledge and the Sacred, p. 12; Izutso, God and Man, p. 169.

(26) ابن عربي، فصوص الحكم، ص159. والإشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. (طه: 114).

(27) ابن عربي، فصوص الحكم، ص197-198. إن مبدأ «التنزيل» الذي يربط في القرآن بين «الماء»، وبالتحديد «الغيث»، من جهة، و «الوحي»، من جهة أخرى، قد لا يعني فقط ما يتبادر للأذهان لأول وهلة من «تشبيه» أو «إستعارة» بين «الوحي» و «الرحمة»،

بل قد يشير أيضاً إلى ما هو أعمق من ذلك، أي إلى «الأصل الروحي» للمطر، أي أنه «تمثُّل» لـ«الرحمة» و «العلم» معاً، فهو أيضاً «وحي» يحتاج فقط إلى «تأويل».
انظر: Lings, "Qoranic Symbolism", p. 153 - 4.

(28) ابن عربي، فصوص الحكم، ص159.
انظر في «فلسفة الخيال» عند ابن العربي ودور الخيال في نظرية المعرفة عنده:
Chittick, The Self-Disclosure of God, pp.345-9.
Chittick, The Sufi Path of Knowlegde: Ibn al-Arabi's Metaphisics of Imagination.
Chittick, Imaginal Worlds.
Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi.

انظر أيضاً أدناه: الفصل الثامن: 5. الخيال والحق.
من بين ما يتميز به ابن العربي أنه جمع بين التأويل الصوفي والفقه الظاهري على نحو نادر المثيل يتجلّى في كثير من المواضع في فصوص الحكم وغيره من مؤلفاته. ولعل من المقاربات المناسبة لفهم هذه «التأويليلةالظاهرية» التأمل في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: 7). فقد تكون الآخرة «حاضرة» لا تحجبها إلا «الغفلة»، لأن «الظاهر» هو «الباطن» لولا هذه «الغفلة». وهكذا يمكن القول بوجود رؤىً ثلاث: «الرؤية العلمية» التي ترى الظاهر وتنكر الباطن، و«الرؤية السحرية» التي تخلط بين الظاهر والباطن، و«الرؤية التأويلية» التي ترى الإثنين دون أن تخلط بينهما. وبذلك قد يمكن فهم إشارات ابن العربي إلى الخلط الذي وقع فيه فرعون موسى، الذي يبدو أن الديانة المصرية القديمة كانت قد تدهورت في عصره إلى «رؤية سحرية» تخلط بين الظاهر والباطن، مما جعله يرفض أن يرى الباطن إلا في الظاهر؛ إذ يرى ابن العربي أن فرعون لم يكن منكراً لوجود «رب العالمين»، ولكن أشكلت عليه ماهيته (طه: 23)، فلم يستطع أن يراه في غيره (القصص: 38). انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص207-209. ولعل من الجدير بالإضافة أن «ظاهرية» ابن العربي قد تكون هي السبيل لفهم بعض تأويلاته لبعض الآيات القرآنية، وهي تأويلات قد تبعث الحيرة لإغراقها في «الظاهرية» على وجه التحديد، كما لو أن «ظاهريته» جعلت الظاهر عنده هو الباطن: «الحرف هو المعنى»؛ فهو يحاول الوصول للمعنى من خلال «الحرف» نفسه، حتى إن أمكن الوصول للمعنى بطريقة أخرى أقل ظاهرية. انظر أيضاً:
Addas, Quest for the Red Sulphur, pp. 206-8.
Goldziher, The Zahirs, p.124, 165-71.

مع هذا لابد أن نستدرك فنقول إن المنهجية الظاهرية الواضحة في فكر ابن العربي، والتي تمكن على نحو فريد من التوفيق بينها وبين الرؤية الباطنية الصوفية، لا تعني بالضرورة أنه كان رسمياً من أتباع المذهب الظاهري في الفقه والتعبّد، إذ أنه هو نفسه قد أعلن عدم مذهبيته (رغم إعجابه بأي حزم). انظر:

Addas, Quest for the Red Sulphur, p. 45 n.49.

انظر أيضاً: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص269-270، 274. أدناه: الفصل الثامن: 1. الظاهر والباطن، هامش 3.

هذا ولعله من الجدير أيضاً بالملاحظة أن القراءة الظاهرية للنص ورفض البحث عن أي عمق تحت سطحه (أو اعتبار العمق هو الظاهر نفسه؟) هي من نقاط التلاقي التي يراها بعض المؤلفين بين تصوّف ابن العربي وفلسفة جاك دريدا. انظر:

Almond, Sufism and Deconstruction, e.g., p.93.

ولكن قد يؤخذ على المؤلف ما يبدو من اعتقاده بالارتباط الحصري بين هذه النزعة الظاهرية ورؤية ابن العربي التصوفية، دون إرجاعها إلى المدرسة الظاهرية في الفقه، إذ لا يرد ذكر في الكتاب لهذه المدرسة أو داود الظاهري أو ابن حزم.

(29) انظر عموماً:

Armstrong, "Faith and Modernity", p. 75- 6.
Schuon, The Essential Writings, p.p70-3, 115.

هذا وهناك بالتأكيد مقاربات أخرى للقصص القرآني لا تنطلق من رؤية تأويلية على النحو الذي رأيناه، وإنما من وجهة نظر تحليلة- تاريخية أو نقدية - أدبية (مثل مبدأ «النمذجة») انظر مثلاً:

Stewart, "Reflections", p. 47.
Newuwirth: "Locating the Quran" pp. 170-03, 177, 182-3.

انظر أيضاً:

Cassirer, Language and Myth, p. 5 (quoting Max Muller):

لا يمكن تحاشي **الأسطورة**، فهي طبيعية، وهي ضرورة منطوية في **اللغة**، إذا فهمنا اللغة على أنها **المظهر الخارجي للفكر** وتجلٍّ له. إن **الأسطورة** في الواقع هي **الظل** الكثيف الذي تلقيه **اللغة** على **الفكر**، والذي لن يختفي أبداً حتى تصبح اللغة متطابقة تماماً مع الفكر، وهذا لن يحدث أبداً».

(30) انظر:

Eaton, The richest vein, p. 189.

انظر أيضاً:

Ricoer, Essays, p.22

الخطاب الذي ينشأ عن «معرفة مباشرة» («رؤية رمزية» أو «نبوية») لا يمكن فهمه إلا بنفس «المعرفة المباشرة». لا بدّ لفهم الكتب المقدسة من «استعادة التجربة الذوقية التي هي أساسها». انظر أيضاً (في «الوعي التأويلي»):

Gadamer, Truth and Method, p. XXXV.

كما يمكن الإشارة في سياق الحديث عن «اليقين» إلى الفهم القرآني لواقعة موت المسيح، إذ ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء: 157)، لأن قتل الأنبياء لا يكون إلا «بغير حق» (البقرة 61)؛ (آل عمران 21، 112، 181؛النساء 155). بل إن أي قتل وأي موت قد يكون «يقيناً» وقد لا يكون، لأن الذين نحسبهم أمواتاً مازالوا أحياء (البقرة 154)، إذ إن الدار الآخرة هي «الحيوان» (العنكبوت 64)، فلعلّ «بغير حقّ» ليست

مجرد «وصف كاشف» كما يقول المفسّرون.

(31) انظر: Eaton, The Richest Vein, p. 191- 2.

(32) انظر مثلاً: Filippani - Ronconi, "Soteriological Cosmology", p. 103.

(33) انظر: Nasr, Introduction, p.p. 7 - 10, 15, 277.

(34) انظر: Nasr, Knowledge and the Sacred, p.p. 45 - 6.

(35) انظر أيضاً أدناه: الفصل الثامن: 4. الزمان والأزل، هامش 38 (المتن المقابل). هذا وإنّ ما يقال عن الوجاهة المنطقية للرؤية العلمية يصدق كذلك على الرؤية النقدية الأخرى المنبثقة عنها وهي «الرؤية التاريخية». انظر أدناه: الفصل التاسع: 3- روح الحداثة وروح الدين، هامش 31 والمتن المقابل.

(36) انظر: طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، ص95-96: «الشعور الآياتي». انظر أيضاً: شبستري، «القرأءة النبوية للعالم»، ص321: القرآن «قراءة توحيدية» للعالم، «تبلورت على أساس تجربة هرمنيوطيقية نبوية».

انظر كذلك: Nasr, Ideals and Realities, p. xviii:

«المعرفة الذوقية» معرفة مباشرة لأنها تتم دون مفاهيم وسيطة، وهي كذلك «توحيدية» بمعنى أنها توحد بين العارف وموضع المعرفة، أي أن العارف «يعرف بأن يصبح هو من يعرف»، وبذلك يتجاوز ثنائية الذات والموضوع. وانظر (في أن النصوص المراد تأويلها قد تكون هي نفسها تأويلاً للحقيقة الأصلية المفقودة، وأن تأويل هذه النصوص يصبح تأويلاً على التأويل»): أمعارش، النص والاختلاف، ص20 هامش1.

(37) وبذلك يمكن فهم «الرؤية الكونية» في القرآن الكريم على أنها في جوهرها «رؤية تأويلية». لقد استخدمنا مصطلح «الرؤية الكونية» لأنه يبدو أدق من «الرؤية إلى العالم» أو «الرؤية إلى الوجود» التي تستعمل مقابل «Weltanshaung» أو «worldview»، وذلك لأن «الكون» يتضمن معنى «العالم» ومعنى «الوجود» في آنٍ واحد. كذلك يمكن القول إن «الرؤية التأويلية»، مادامت في صلب «الرؤية الكونية» في القرآن الكريم، فهي أيضاً واسطة العقد في «التقليد» الإسلامي. والتقليد هنا «بمعنى التجربة التاريخية للأمة، أو المشتركات الكبرى، أو رؤية العالم لدى الأمة وليس بمعنى الجمود على القديم أو مقاومة الاجتهاد والتجديد». (رضوان السيد، مقال بـ«الإتحاد»: 11/مايو/2015). انظر أيضاً: ولدأباه، الدين والسياسة والأخلاق، ص234-236: «إن تجذّر التقليد لا يدل بالضرورة على الجمود، بل على وعي متجذر فيه يجعله قادراً على الاستمرارية والحيوية في آنٍ واحد».

(38) الغزالي، جواهر القرآن، ص. 64. ابن تيمية، كتاب جواب أهل الإيمان، ص. 5، 6، 28، 31، 33، 47.

هوامش الفصل الثامن: الجدليات التأويلية

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص204-205.

(2) انظر أيضاً: Lings, Symbol and Archetype, Ch. 3: The Symbolism of the Pairs.
Lawson, "Duality, Opposition and Topology:, p. 27, 30, 34-6, 40.

انظر كذلك أعلاه: الفصل السابع («التأويل الرؤيوي»)، هامش 22 (ظاهرة المثاني والأضداد وكيف أنها تمّد القرآن بتيار سردي منتظم، أي أنها تشكل «بنيته السردية التحتية» وتكسبه منطقاً خاصاً به). في ظاهرة «الإشارات»، انظر أعلاه: الفصل السابع: التأويل الرؤيوي، هامش (14) والمتن المقابل.

(3) انظر أيضاً: آل عمران 169 - 171: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون» انظر كذلك (على نفس الآية):
Nasr et al, eds., Study Quran, p. 178:

«ليس الزمن بعد الموت نفس 'زمن الخط المستقيم' الذي نعيشه في هذه الحياة... فالموتى قد يكونون **الآن** في الجنة، ولو أن يوم القيامة مايزال في المستقبل إذا نظرنا إليه بمفهومنا للزمن في هذه الدنيا».

انظر كذلك أعلاه: الفصل السابع: «التأويل الرؤيوي»: هامش 25 والمتن المقابل.

(4) من المعروف عن ابن العربي تقديم الحس على العقل في المعرفة **الوجودية**، فهو يرى مثلاً «أن نسبة الغلط في السراب إلى الحس ليس على الحقيقة، فالحس أعطى الأمر على ما هو عليه، وحكم عليه النظر الفكري بأنه ماء، فكان الخطأ من الحاكم النظري لا من العيان الحسّي. . . فما غلط حسّ قط. فلا يُنسب الغلط أبداً في الحقيقة إلا للحاكم لا للشاهد» (أمعارش، النص والاختلاف، ص695 هامش 2). وهكذا يعقد ابن العربي مقابلة طريفة بين الحس (كما لو كان الشاهد) والعقل (كما لو كان القاضي). فالغلط من القاضي لا من الشاهد. انظر أيضاً: الصادقي، إشكالية العقل والوجود، ص209-213 (شرف الحس على العقل)، ص254 (وظيفة العقل هي العلم بالأجسام العنصرية)، ص398 - 405 (الظاهر والباطن)، ص401، 526: «**فسبحان الظاهر الذي لا يخفى وسبحان الباطن الذي لا يظهر**»، ص432 (العقل بالمعنى الإيجابي هو العقل الأنطولوجي أي العقل القابل وليس العقل الميتافيزيقي). انظر كذلك: ابن العربي، فصوص الحكم، ص108: **فالخلق معقول والحق محسوس مشهود** عند المؤمنين وأهل الكشف والشهود وماعدا هذين الصنفين فالحق عندهم

معقول والخلق مشهود». انظر تعليق عفيفي في الخصوص: فهو «ينكر وجود **الخلق** إلا **في صورة عقلية متوهمة** ويثبت وجود الحق وجوداً محسوساً مشهوداً يُقرّ به **الحس والذوق** معاً» (عفيفي، تعليقات على: ابن العربي، فصوص الحكم، ص124). هذا والقوى الحسية مصدر من مصادر العلم الذوقي مثلها في ذلك مثل القوى الروحية النفسية، ويستدل ابن العربي على ذلك بـ «حديث النوافل» المشهور الذي يفيد عنده أن **الجوارح** تتميز عن العقل في تحصيل **العلم الذوقي** (نفس المرجع، ص110-122). كذلك انظر:

Addas, Quest for the Red Sulphur, p. 138-9:

حيث تشرح المؤلفة مسألة أن الباطن لا يُعرف إلا بمعرفة الأشياء من حولنا، أي من خلال الظاهر، لأن الله لا يُعرف إلا بصفته ربّاً، والربّ لا يكون إلا ربّاً لشيء؛ أما الذات الإلهية فلا تُعرف أبداً. وهكذا تظهر بوضوح عبقرية الشيخ الأكبر في نقله **المنهجية الظاهرية** (أي مذهب داود وابن حزم) من دائرة الفقه إلى فضاء الحكمة الصوفية والتأويل الظاهري للوجود. فمثلما وقف داود ومدرسته عند **ظاهر النصوص** وقدمّوا **النص على القياس**، فإن ابن العربي ينطلق من **ظاهر الوجود** المحسوس ويقدم **الحس على العقل**. بل يذهب إلى حد القول بأن الكشف لا يحصل للإنسان العاقل غير المؤيد بالإيمان والشهود بينما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام بفضل **الجوارح المحرّرة من العقل** (نفس المرجع، ص274). انظر أيضاً أعلاه: الفصل السادس (الرؤية التأويلية) هامش (28). هذا وقد تتضح جدلية الظاهر والباطن بكل قوة في آية الحج 22 المذكورة أعلاه، حيث لا يُذكر «القلب» على أنه مجرد ملكة جامعة للإدراك والفهم والعاطفة والإيمان ودرجة عُليا من درجات الوعي، ولكن على أنه «**القلب الذي في الصدر**». كما أن الصلة المقامة في نفس الآية بين هذا «العضو» وملكة «العقل» («قلوب يعقلون بها») تجعل المقصود بـ«القلوب» التي في الصدور» هي الأعضاء التي تمارس بها هذه الملكة». انظر أيضاً: الأعراف 179 («لهم قلوب لا يفقهون بها»). انظر كذلك: عبدالرحمن، دين الحياء، ج1، ص33، 48، 94: «القلب هو الروح في اقترانها بالجسم، أو قل هو الروح مجسّدة».

(5) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم ص70 - 71، 154، 182.

(6) أمعارش، النص والإختلاف، ص369. انظر أيضاً: ص370: «ظهر للمنزّهة في اسمه الباطن، وظهر للمشبهّة في اسمه الظاهر»، ص371: «لا يضبطه تشبيه ولا تنزيه، ولا يحصره تمثيل ولا يدركه تأويل، ولا يعرف إلا في البرزخ بينهما».

(7) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص181: «... الشرائع المنزلة... شبهّت في التنزيه بالوهم ونزّهت في التشبيه بالعقل». انظر أيضاً: ص177 (الوهم والذوق)، ص173 (الذوق والشهود)، ص181، 189 (التشبيه والتجلّي)، ص260 (تعليقات المحرّر):

«إذا كان المنتقد صاحب النظر يقول بالتنزيه استناداً إلى عقله، والمعتقد صاحب الوهم يقول بالتشبيه استناداً إلى وهمه، فإن العالم الكامل يجمع بين القولين استناداً إلى عقله ووهمه وذوقه»، ص334: الذوق **لا يُميّز** بين عين الشيء وصورته («العقل... يميّز بين الشيء وصورته النوعية، إلا أنها في الحقيقة عين ذلك الشيء»، ص122: «الذوق... ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب...، يُلقَى في القلب إلقاءً فيذوق المُلقَّى معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها»، انظر كذلك (في أن الكشف هو الجمع بين التنزيه والتشبيه):

Chittick, Self-Disclosure, p. xxiii.

هذا ويُلاحظ أن «التشبيه والتنزيه» بالمعنى الصوفي يحملان معنى «الإطلاق والتقييد» الذي يختلف عن مفهوم الفلاسفة والمتكلمين في التشبيه والتنزيه (عفيفي، تعليقات على: ابن عربي، فصوص الحكم، ص33، 261).

(8) ابن عربي، فصوص الحكم، ص27، 29، 61، 91، 245، 249-250، 295 (تعليقات المحرّر). انظر أيضاً: ص50 («هو **الأول والباطن** من حيث **الذات**، وهو **الآخر والظاهر** من حيث **الصفات...**»).

(9) ابن عربي، فصوص الحكم، ص81، 199. انظر أيضاً: أمعارش، النص والاختلاف، ص302: «لا رؤية إلا في صورة».

(10) انظر: Izutsu, Sufism and Taoism, p. 19, 22 (n. 39), 23, 28.

سيأتي المزيد من الحديث عن «التشبيه والتنزيه» في المبحث التالي: الغياب والتجلّي.

(11) انظر مثلاً: Armstrong, "Faith and Modernity", P. 74-9

استخدمنا مصطلح «غيبي» بدل مصطلح «أسطوري» الذي تستخدمه «آرمسترونغ»، لئلا يلتبس بالمعنى السطحي الشائع كالخيال الأدبي أو الخرافة الشعبية، وإن كان المعنى الذي تستخدمه به هو ما يُعرف عند العلماء التقليدين بـ«الحقيقة» قُبالة الشريعة.

(12) انظر مثلاً: Danner, The Islamic Tradition, P. 85 -9.

(13) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص205-219. أعلاه: الفصل السابع: «التأويل الرؤيوي».

(14) انظر: Schuon, The Transcendent Unity of Religions, e.g., p-21:

«لو كان المسيح هو التجلّي الوحيد للكلمة...، لتحوّل الكون إلى رمادٍ فور ولادته».

(15) «التجلّي هو الحجاب». انظر: Chittick, Self_Disclosure, p. xvii.

(16) كثيراً ما يُقرن «وجه الله» بالتجلّي. انظر مثلاً: Nasr, ed., The Study Quran, p.1742.

(17) عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص57، 211. ابن العربي، فصوص الحكم، ص61، 104.

(18) ابن العربي، فصوص الحكم (حيث يعقد فصلاً لكل نبي من الأنبياء باعتباره «كلمة»).

(19) يمكن عموماً التمثيل للأديان «التنزيهية» باليهودية والإسلام (خاصةً في جانبه السني)، وللأديان «التشبيهية» بالمسيحية والبوذية، في تمحورهما حول شخصي المسيح وبوذا على التوالي.

انظر مثلاً في البوذية: Schuon, Essential Writings, p. 206-222.

أما الهندوسية فهي بحكم كونها أقدم الديانات الحية تضم العناصر التنزيهية والتشبيهية كلتيهما، ففيها التثليث وفيها «الأفاتارات» الذين هم تجليّات «فشنو» ولكن فيها أيضاً مفهوم «آتما»، الحق الواحد المطلق.

انظر مثلاً: Lings, Return to the spirit, p. 20-21, 23.

هذا ويجب أن يلاحظ أن قد يكون لمبدأ «التجليات الإلهية» دلالة أعمّ من المنظور المحدد المستعمل في سياقنا الحالي، إذ قد يستخدم هذا المبدأ في سياق التدليل على وحدة الأديان جميعها، تنزيهية كانت أم تشبيهية، باعتبارها هي نفسها تجليات إلهية متعددة، وهو ما أثر عن ابن العربي. انظر:

Chittick, Imaginal Worlds, p. 123 - 76. Geoffroy, Introduction to Sufism, p. 185.

(20) في الرؤية **التوحيدية** للتشبيه والتثليث، انظر:

Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 26, 95-105.
Lings, Return to the Spirit, p.24.

(21) انظر: عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص36، 112، 168، 188، 244، 292، 320. انظر كذلك:

Izutsu, Sufism and Taism, p. 39-40:

يورد «ازتسو» الخبر المشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» ذاكراً أنه يقوم على نفس مفهوم التجلّي، بمعنى أن من عرف نفسه حقاً، أي كتجلٍّ، عرف المتجلّي. انظر أيضاً:

Schuon, The Transcedent Unity of Religions, p.125:

يرى «شُوَن» أن «ما يهم في المنظور الإسلامي ليس المعجزات في حدّ ذاتها وإنما **الطبيعة الإلهية** لصاحبها».

(22) لعل هامشية الأسباب الثانوية مشار إليها في وصف الذي «تمثل لها بشر سوياً» (مريم17)، إذ يصدق على أي رجل؛ فما الرجل، أو الأب، أي أب، سوى تمثّل من تمثّلات الروح. فلعل في الآية إشارة إلى أن صور الوجود تمثلات للروح.

(23) ابن عاشور، التحرير والتنوير ج7، ص108-110.

(24) انظر: Lings, A Return to the Spirit, p.25-6.

(25) انظر: Lings, A Return to the Spirit, p.22-3.

انظر أيضاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص294 (تفسير الأنفال 17: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾): أصل الخبر المنفي أن يدل على انتفاء صدور المسند

عن المسند إليه، لا أن يدل على انتفاء وقوع المسند أصلاً، فلذلك صحّ النفي في قوله «فلم تقتلوهم» **مع كون القتل حاصلاً**، وإنما المنفي كونه صادراً عن أسبابهم». وبذلك تكون لدينا مقاربتان لفهم «وما قتلوه»: الأولى هي أن «التجلّي الإلهي» لم يُقتل، والثانية أن القتل في حقيقته لم يصدر عن أسبابهم.

(26) انظر مثلاً: عفيفي، «تعليقات على «فصوص الحكم»، ص111. انظر أيضاً أعلاه: هامش 15 من هذا الفصل («التجلّي هو الحجاب»).

(27) ابن العربي، فصوص الحكم، ص61، 62، 66-67. عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص15، 23-24.

(28) الصادقي، إشكالية العقل والوجود، ص512-513، ص521. انظر أيضاً: ص117 («الظهور بالغياب» عند هيدجر).

(29) أمعارش، النص والاختلاف، ص303.

(30) ابن العربي، فصوص الحكم، ص101-104.

(31) عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص27. أمعارش، النص والاختلاف، ص302.

(32) ابن العربي، فصوص الحكم، ص77. عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص30.

(33) أمعارش، النص والاختلاف، صـ51 (عن عبد الغني النابلسي).

(34) انظر: Nasr, Ideals and Realities, p.76, 82.

انظر أيضاً: عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص28: «قد كفر اللذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم: لأنهم حصروا الحق الذي لا تتناهى صوره في تلك الصورة الجزئية المعينة، وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التي لا تتناهى». انظر أيضاً ص185: «...فكفرهم راجع إلى قولهم بالحلول...مع أن الحق لم يحل في صورة المسيح ولا في غيرها، وإنما تجلّى في كل صورة من صور الوجود بما فيها صورة المسيح». انظر أيضاً: ص55، 69، 88، 186، 190، 192.

(35) عفيفي، «تعليقات على فصوص الحكم»، ص88.

(36) انظر أعلاه: الفصل السابع: «التأويل الرؤيوي»، هوامش 31 - 34 والمتن المقابل لها.

(37) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص126، 155. عفيفي، تعليقات على فصوص الحكم، ص8، 20، 115، 212- 215، 304، 315. الصادقي، إشكالية العقل والوجود، ص523 («خلق» بمعنى «أظهر»). أمعارش، النص والاختلاف، ص370:

كل يوم هو في شان: الشؤون **التحول في الصور** (أي قد يكون التحول راجعاً إلى الناظر في الصور الذي يرى كل يوم صورة جديدة). انظر أيضاً:
Nasr, ed., Study Qur'an, p. 1314.

(38) انظر أيضاً أعلاه: الفصل السابع: التأويل الرؤيوي: هامش (35) والمتن المقابل.

(39) لا يبدو النوم مقترناً بالنهار في أي من الآيات الكثيرة الأخرى التي يذكر بها النهار. مثلاً: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ (الأنعام 67) (انظر أيضاً: غافر 61)؛ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا﴾ (الفرقان 47)؛ ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا﴾ (النبأ 10، 11).

(40) انظر ابن العربي، فصوص الحكم، ص99، 159 («إنما الكون خيالٌ - وهو حق في الحقيقة»). انظر أيضاً: ص27، 74، 105، 107 (تعليقات المحرّر). انظر كذلك (في أن النقطة الأساس التي ينبثق عنها التفكير الوجودي عند ابن العربي هي أن ما نسميه «حقيقة» هو في حقيقته حلم أو خيال):
Izutsu, Sufism and Taoism, p. 11.
ولا يفوت ابن العربي أن «الخيال» يعني أيضاً «الظل» فيقول؛ «ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على شيء الانفكاك عن ذاته؟ . . . فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه، مما تقول فيه ليس أنا، خيال. فالوجود كله خيال في خيال والوجود الحق إنما هو الله، خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسمائه» (فصوص الحكم، ص104).
أيضاً انظر: أمعارش، النص والاختلاف، ص76 هامش 1، ص514، ص516 («الخيال. . . عجز عن أن يقبل **المعاني** مجردة عن **المواد** [الحسّيّة] كما هي في ذاتها. . .»)؛ الصادقي، إشكالية العقل والوجود، ص499 - 531، خاصة ص507 («الخيال هو إنزال **المعاني في الصور** الحسّيّة، فهو يقلب في عين الناظر عين كل معلوم»)، ص547 [«**الوجود** من حيث هو **ظهور** ومن حيث يُعطي للبصر إنما هو **خيال**»)، ص517 («الخيال طريق **التجلّي**»). كذلك انظر:
Corbin, Creative Imagination, p. 179 - 245.
Chittick, Self-Disclosure, P. xi, xxvi, xxviii, 331-370.
وهكذا يطرح ابن العربي تأويلات شتى للعديد من «الصور» التي تتراءى لنا في «حلم الحياة»، كتأويل «المطر» بالوحي (فصوص الحكم، ص197)، و«اللبن» بالعلم (فصوص الحكم، ص86 - 87، 100، 300)، و«المرآة» بالشهود (فصوص الحكم، ص217؛ ص329 (تعليقات المحرّر)).

(41) انظر أيضاً، في الخيال كأداة للمعرفة: أمعارش النص والاختلاف، ص752: «فلو لا الخيال ما عرف الحق ولا عبد، ولولاه ما فضل الإنسان على الحيوان»، ص753: «ولولا أن الحق علم أن عندك حقيقة تسمى الخيال... ما قال لك: اعبد الله كأنك

تراه»، ص819: «أي أن تعبده في الخيال». انظر أيضاً ص888: «فالعالم كله سحر، يخيل إليك أنه حق وليس بحق، ويخيل إليك أنه خلق وليس بخلق» (عن ابن العربي، الفتوحات). انظر كذلك: ابن العربي، فصوص الحكم، ص88-89: «بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله مالا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة... فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدم ذلك المخلوق...» (إشارة إلى أن الخلق محفوظ رغم أنه خيال لأن الحق لا تأخذه غفلة، لا سنة ولا نوم، فلا يؤوده الحفظ). وانظر (في خيالية الموت):

Izutsu, Sufism and Taosim, pp. 313-4.

انظر أيضاً، في الخيال كأداة معرفية، وفي الخيال المتصل (المقيّد) والخيال المنفصل (المطلق)، وفي طبيعة الخيال كبرزخ بين الوجود والعدم، وبين عالم الروح وعالم المادة، وبين العقل والحسّ، وبين الوهم والحقيقة: خميس، ابن العربي المسافر العائد، ص223، 244.

(42) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص194. انظر أيضاً: نفس المرجع، ج27، ص407 (تفسير «وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور»)، حيث اعتبر حصر الحياة الدنيا في متاع الغرور «حصراً ادّعائيّاً».

(43) انظر: Izutsu, Sufism and Taoism, pp. 11, 480.

فعندما يقول القرآن على لسان النبي يوسف: «هذا تأويل رؤياي قد جعلها ربي حقاً»، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن رؤياه قد حلّ محلّها حقٌّ مطلق. وذلك لأن الرؤيا وتأويلها مازالا على نفس المستوى من الحقيقة، ماداما كلاهما خيالاً، فالأمر حلم في حلم. انظر: ابن العربي، فصوص الحكم، ص101: «..... كان... يوسف... بمنزلة من رأي في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرّها، ولم يعلم أنه في النوم عينه ما برح». وكذلك فإن آيات «**خلق لكم**» (مثلاً: البقرة 29)، و«**جعل لكم**» (مثلاً: البقرة 22)، و«سخرّ **لكم**» (مثلاً: ابرهيم 32-33)، وغيرها من الآيات التي تؤكد على محورية الإنسان في الوجود، حتى أن الشمس والقمر والنجوم مسخّرات له، وحتى أنه يجد في جوف الجبال الدليل على أنه محور الوجود ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾، (النحل 81)، وأيضاً الآيات التي تنسب حتى ما يصنعه الإنسان إلى الله، كالفلك (مثلاً: الرحمن 24، الزخرف 12) والسرابيل (النحل 81)؛ هذه الآيات قد تكون كلّها إشارات إلى محورية الخيال، وواحدّيته، بحيث يكون كل موجود مخلوقاً ولو كان من صنع الإنسان، لأن الخلق في حقيقة خيال وهو فعل واحد لا يتجزّأ.

(44) انظر مثلاً: عفيفي، تعليقات، ص239.

(45) انظر أمعارش، النص والاختلاف، ص736.

(46) «من عرف نفسه عرف ربّه». انظر أعلاه: هامش 21 من هذا الفصل.

(47) «إن لله رجالاً إذا أرادوا أراد». انظر كذلك ماورد أعلاه بشأن «حديث النوافل»: هامش 4 من هذا الفصل.
انظر أيضاً: Izutsu, Sufism and Taoism, P. 423.
كمجرد إشارة عارضة للدعوة لمزيد من التأمل، يمكن إقتراح مفهومي «الإرادة القديمة» و «الإرادة الحادثة» لتسليط بعض الضوء على إشكالية العلاقة بين الإرادتين الإلهية والإنسانية. انظر في مفهومين مماثلين، هما «العلم القديم» و«العلم الحادث»: عفيفي، تعليقات على فصوص الحكم، ص304.

(48) انظر أيضاً: Addas, Quest for the Red Sulphur, p. 282 n.195.
انظر كذلك (في السببيّتين الطبيعية والإلهية):
Rahman, Major Themes, p.66-67.

(49) انظر أيضاً: عبدالرحمن، دين الحياء، ج1، ص174 (هامش 31): الرمية في الأنفال 17 («وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى») هي رمية واحدة، ولكنها في عالم الملك تُنسب إلى الرسول، وفي عالم الملكوت إلى الله: «رميت»: مُلكياً، و«الله رمى»: ملكوتياً. فنسبة الرمي إلى الإنسان مُلكية، ولكن نسبته إلى الله ملكوتية.

(50) انظر: Danner, The Islamic Tradition, p.244.

(51) انظر: Chittick, The Sufi Path of Knowledge, p.31-76.

(52) في العلاقة بين الجمال والحب، انظر: Schuon, The Essential Writings, p. 405.

(53) في العلاقة بين الحب والجنس، وتأويل الجنس كإتحاد جسدي - روحي، انظر:
Schuon, The Essential Writings, p. 408-22.

(54) انظر: Nasr, Knowledge and the Sacred, p. 315.

(55) انظر: Nasr, Knowledge and the Sacred, p. 299, 316.
المقصود هنا بـ«المعرفة»: المعرفة «التأويلية» (الذوقية). انظر أعلاه: الفصل السابع: «التأويل الرؤيوي».

(56) ولذلك لا يمكن التوفيق بين الحب والتقوى إلا أخلاقيا، وليس وجوديا. وهكذا فإن الجنس، باعتباره تجسّدا للحب، لا يتطابق مع الإنجاب والزواج إلا على المستوى الأخلاقي ولا يمكن حصره فيهما من زاوية النظر الوجودية. انظر:
Schuon, The Essential Writings, p. 410-11.
ومن هنا يأتي دور الأخلاق، ومن ثم الشريعة، في ضبط هذا التوتر. انظر أعلاه: الفصل السادس: 3- الإستقراء المقاصدي وحقوق المرأة (حفظ العرض باعتباره المقصد الأعلى والقاعدة الأساس في تشريع العلاقات الجنسية وما يستوجبه من سد

الذرائع للشهوات وفتح الذرائع للإستعفاف). إن الإعتراف بالحقيقة الوجودية هو المقدمة الصحيحة للقاعدة الأخلاقية - الشرعية. فيجب، أولا، إدراك أصل الحب على المستوى الوجودي، ومن ثم عدم تعليل وجود الجنس حصريا بالإنجاب والزواج، لكي ندرك التوتر بين المستويين الوجودي والأخلاقي، ومن ثم تكتسب القاعدة الأخلاقية منطقيتها وواقعيتها.

(57) انظر مثلا: Nasr, Ideals and Realities, p157

يرى ابن العربي أن الولاية لازمة من لوازم النبوة، أي أن كل نبي ولي؛ والعكس بالطبع ليس صحيحاً. كما أن مقام الولاية في نظره يتقدم على مقام النبوة داخل مقامات النبي نفسه. انظر:

Addas, Quest for the Red Sulphur, p. 77, 200.

(58) انظر: Schuon, **Understanding Islam**, pp.88, 97, 103.

Danner, **The Islamic Tradition**, pp13-14, 35, 40-41, 46, 68.

Nasr, **Ideals and Realities**, pp.81, 158; **Sufi Essays**, p.148.

وهذه الرؤية التأويلية للنبوة هي منطلق كتاب «فصوص الحكم» لابن العربي. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص135، 173، 181، 187، 225. انظر أيضا:

Chittick, **Imaginal Worlds:Ibn Al-Arabi and the Problem of Religious Diversity**.

(59) انظر مثلا: Nasr, **Ideals and Realities**, p.143.

Murad, "Islamic Spirituality", p.9; Idem, "The Trinity", p.2.

(60) انظر: Schuon, **Understanding Islam**, pp.93-100.

Danner, The Islamic Tradition, p.54.

(61) إذا أمكن مقارنة اليهودية على أنها «طريحة» تقوم على «التنزيه» بالتركيز على «الكتاب» أو على «الرسالة»، والمسيحية على أنها «نقيضة» مؤسسة على «التشبيه» بالتركيز على «الكلمة» أو «الولاية»، فإنه قد يمكن النظر إلى **الإسلام على أنه «جميعة» بين الكتاب» و«الولاية»، إذا أن القرآن نفسه يُحيل إلى الصلاة على النبي**: «يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلّموا تسليماً» (الأحزاب 56).

(62) من خير الأمثلة على هذه الطرق طريقة أحمد بن إدريس التي يسميها «الطريقة المحمدية»، والتي أهم أذكارها «الصلاة العظيمية» التي تتميز بقوله: «... واجمع بيني وبينه كما جمعت بين الروح والنفس ظاهراً وباطناً يقظة ومناماً واجعله يارب روحاً لذاتي من جميع الوجوه في الدنيا قبل الآخرة يا عظيم». انظر مثلا:

O'Fahey and Karrar, "the Enigmatic Imam", pp.208, 209, 213.

Nasr, Ideals and Realities, p. 172.

Geoffroy, Introduction to Sufism, p. 128-131.

(63) في فتوى الشيخ محمود شلتوت في جواز التعبد على المذهب الجعفري، انظر مثلاً: بن مبارك، الحوار التقريبي، ص246 (الهامش1). انظر أيضاً:

Enayat, Modern, Islamic political Thought, pp.48-51.

ترجع أطروحة التقريب السني- الشيعي في بدايتها في العصر الحديث إلى المرجع الشيعي الإيراني تقي الدين القمي، ثم تأسيس «دار التقريب» في القاهرة، الذي تُوّج بفتوى الشيخ شلتوت المشار إليها، والذي تلاه على فترة تأسيس «مجمع التقريب» في طهران تحّت إشراف أمينه العام محمد علي التسخيري. كما يجب أن تذكر في هذا السياق «رسالة عمّان» الصادرة تحت رعاية «مؤسسة أهل البيت» في 9 نوفمبر 2004، والمعنية بتوحيد موقف المذاهب الإسلامية الثمانية من مشكلتي التكفير وأهلية الفتوى، والتي تمت المصادقة عليها في مؤتمر عالمي في عمان في يولية 2005م بحضور 200 من علماء المسلمين من 50 بلداً، وكذلك في مكة في ديسمبر من العام نفسه من قبل مؤتمر قمة منظمة المؤتمر الإسلامي، ثم من قبل عدة مجامع علمية منها مجمع الفقه الإسلامي، حتى بلغ عدد العلماء المصادقين عليها أكثر من 500 في يولية 2006م. انظر:

www.ammanmessage.com (last seen:16/08/2019).

(64) هابيل، «النزعة الكتابية»، ص56، 75 (الهامش 39).

(65) غالباً ما يتأخر تبلور الولاية عن زمن مرجعيتها التاريخية عند معتقديها، لأنّ الرمزية الكونية للشخصية التاريخية تتكشف عادةً بالتدريج، أي أن «الأعيان التاريخية» لا تُنسب بالضرورة فوراً إلى «الأعيان الثابتة»، إن جاز التعبير. وقد يصدق هذا على حالة المسيح الذي يصعب التوفيق بين الأدلة التاريخية المتوفرة وبين ما أحاط بميلاده وحياته ووفاته من رمزية. انظر مثلاً:

Aslan, Zealot, passim.

كما قد يصدق هذا على مريم العذراء وفاطمة الزهراء اللتين لم تكتمل رمزيتهما إلا بعد ظهورهما التاريخي بعدة قرون. انظر:

Schuon, The Essential Writings, p. 280-1.

كما أن المغزى الكامل لشخصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يتكشّف إلا بعد قرون، كما تجلّى في بردة البوصيري مثلاً، بل في عهد متأخر بكثير عند أحمد بن إدريس، على سبيل المثال (انظر أعلاه: هامش 61 من هذا المبحث). وهكذا يمكن فهم التبلور التدريجي للمذهب الشيعي وولاية الأئمة.

(66) انظر: Nasr, Ideals and Realities, p. 143.

(67) لا يجب الخلط بين «الحضور» أو «التجلي» من جهة، و«الحلول» من جهة أخرى. انظر أعلاه: هامش (35) والمتن المقابل له.

(68) انظر: Nasr, Ideals and Realities, p. 158

Nasr, Sufi Essays, pp.108-110.

(69) انظر: Nasr, Ideals and Realities, p. 173.

Nasr, Sufi Essays, p. 100.
Nasr, In Search of the Sacred, 276 - 85.
Schoun, The Essential Writings, pp. 279-88.
Danner, The Islamic Tradition, pp.88, 113-114.
Geoffroy, Introduction to Sufism, p.23
Enayat, Modern Islamic Political Thought, p.51.

يتبنى حامد عنايت وجهة النظر القائلة بأن التسننّ والتشيّع خطان متوازيان لا يلتقيان إلا عند مستوى تأويلي عميق. انظر أيضاً: الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيّع.

(70) انظر: Nasr, Ideals and Realities, p. 164.

(71) لا يمكن للعرب العجز عن إدراك أنّ الفرس، أو الإيرانيين عامة، أمّة ذات حضور قوي في التاريخ والحضارة، سواء قبل الإسلام أم بعده، وأنّ من حق هذه الأمة الاعتراف بمكانتها واحترام طموحاتها. ولكن إيران كذلك لا يجدر أن تعجز عن إدراك أن تحقيق الأمة لذاتها القومية ورؤيتها الكونية لا يتم بالضرورة بالنزاع المسلّح؛ بل قد اتّعظ الألمان واليابان بأنفسهم، وأدركوا أن تحقيق ذلك أجدر أن يكون بالتفوق الحضاري؛ فعلى إيران أن تأتمّ بهدي الإمام علي، عليه السلام، عندما ارتضى المصحف وألقى السيف.

(72) غنيٌّ عن القول إن التقريب لا يجدر أن يُستغل كمدخل لشرعنة التبشير من قبل أي مذهب أو طائفة في صفوف الأخرى، إذ أن التقريب يعني فهم كل مذهب للمذاهب الأخرى وتقبّله لها، على أساس صحة وشرعية كل مذهب واستجابته لتطلعات روحية وتاريخية تخص أتباعه ولا يمكن الغض منها بأية مزايدة مذهبية أو طائفية، فالتبشير لا يصدر إلا عن تخلف عقائدي أو انتهازية سياسية.

هوامش الفصل التاسع: الحدوث والقِدَم

(1) أعلاه: الفصل الثاني: 4. الناسخ والمنسوخ. هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص36-39.

(2) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص36-39، 55-61 (خاصة ص57 هامش 58).

(3) أبو زهرة، أحمد بن حنبل، ص161. انظر أيضاً ص160: رأي ابن تيمية أن القرآن **غير مخلوق** وغير **قديم**. أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج1، ص187: يستفاد من ابن تيمية أن **صفة** الكلام **قديمة**، ولكن **كلام الله الذي يخاطب به خلقه** كالقرآن الكريم والتوراة والإنجيل **لا يُعد قديماً ولا يُعدّ مخلوقاً.**

(4) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج1، ص174.

(5) الرازي، التفسير الكبير، ج22، ص121-122، ج24، ص105. انظر أيضاً: ج19، ص97: المُحدث: الجديد، أي [ما يأتيهم] من ذكر بعد ذكر يذكرّهم بما أنزل من القرآن من قبله. فالمعنى: **ذكر متجددّ مستمر**، بعضه يعقب بعضاً ويؤيده. انظر كذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص12.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص37-38. هذا ويلاحظ أن مفهوم **«كلام الله»**، وتمييز العلماء التقليديين بين **«الكلام النفسي»** وبين الألفاظ والأصوات، يقترب من الفهم الحديث لـ **«اللّغة» كأساس للتفكير** قبل أن تكون ألفاظاً. انظر مثلاً:
Cassirer, Language and Myth, p.30.
«الثّغاء إنما اقترن باسم الخروف، يميّزه الإنسان به عن بقية الحيوان، من خلال **الإدراك** قبل أن يحاول الإنسان حتى نطق هذا الاسم».

(7) هود 1. كذلك يشير القرآن نفسه إلى مفهوم «اللوح المحفوظ» (البروج 22) الذي قد يُفسّر بأنه «القرآن القديم» الذي تم تفصيله في الزمان والمكان. انظر مثلاً: صبحي، في علم الكلام، ص202.

(8) صبحي، في علم الكلام، ص98.

(9) أعلاه: هوامش (3) إلى (6) من هذا الفصل. انظر كذلك: صبحي، في علم الكلام، ص101، 103، انظر أيضاً: ص104، 202: تفرقة الأشعري بين الكلام الذاتي النفسي القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله، والكلام اللفظي المكون من حروف وأصوات وهو الحادث. انظر كذلك:

النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ص259، 470.

Nasr, The Philosophy of Mulla Sadra, p. 184-8.

انظر، في اعتبار «محمد إقبال» النزاع حول خلق القرآن أو قِدمه نزاع حول «أصنام علم الكلام»:

Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p. 66-7.

(10) الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلامية، ص51، 72. 96، 98، 100، 107. انظر أيضاً: ص51، 105، 106: علاقة عقيدة «الجبر» بالموقف السياسي الموالي للأمويين. انظر كذلك: برهومة، الناطقون بلسان السماء، ص47-48: العلاقة بين قول المعتزلة بـ «المنزلة بين المنزلتين» والمعارضة ضد الأمويين؛ جدعان، المحنة، خاصةً ص19، 122 - 123، 295، 323، 391. يُعتبر جدعان أول العرب المعاصرين في الكشف عن الأبعاد السياسية لمحنة خلق القرآن، وبالتحديد عن سبب اختيار المأمون لهذه المسألة بالذات لتكون المحكّ الأساسي في المحنة لأن القول بخلق القرآن من أبغض المسائل إلى نفوس «أهل السنة والحديث» فلا يسعهم إلّا إنكارها وبذلك يجوز له اضطهادهم، ولكن رغم توضيح جدعان لـ«المعقولية السياسية» للمحنة، على أنها صراع بين الخلفاء العباسيين (المأمون والمعتصم والواثق) وبين «السلطة الموازية» المتمثلة في «أهل السنة والحديث»، فإن أطروحة الكتاب الأساسية، وهي تبرئة المعتزلة من المحنة، منعت الكتاب من أن يكون قراءة شاملة في كافة الأبعاد السياسية للمحنة، إذ أن التركيز على تبرئة المعتزلة قد قصر البعد السياسي على العباسيين دون المعتزلة، مع أن تبرئة المعتزلة من المحنة لا تحول بالضرورة دون «المعقولية السياسية» لأفكارهم هم أنفسهم. فالقول، مثلاً، إن القول بخلق القرآن أساسه عند المعتزلة «دفعُ الإحراج المسيحي في التجسيد الذي يريد أن يُلجئ المسلمين إلى القول بألوهية المسيح» يحصر المسالة في تبسيط لا يتناسب مع مستوى تحليل الموقف السياسي للخلفاء الثلاثة. إن العلاقة واضحة، مباشرة كانت أم غير مباشرة، بين علم الكلام والسياسة، خاصة بالنظر إلى أصول المعتزلة، مثل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلماذا لا يمكن إخضاع القول بخلق القرآن للمعقولية السياسية، بغض النظر عن مسؤولية المعتزلة عن المحنة، أي بغض النظر عن استغلال أفكارهم من قبل السلطة السياسية؟ ولكن يبدو أن سيطرة أطروحة تبرئة المعتزلة على الكتاب استوجبت نفي الصيغة السياسية عن افكارهم لضمان تبرئتهم من أية شبهة.

(11) أعلاه: هامش 5 من هذا الفصل.

(12) لا يفوتنا في سياق مناقشة مسألة «خلق» القرآن أن نشير إلى إمكانية مقاربتها في سياق أعمّ هو إشكالية مفهوم «الخلق» ككلّ. لقد أشرنا سابقاً إلى مبدأ «تجديد الخلق»

كلازمة من لوازم مقولة «التجليّ» (أعلاه، الفصل الثامن: 4. الزمان والأزل). إن «التجلّي» يؤكد البعد الإلهي والبشري كليهما أي أنه يؤكد الحدوث والقِدَم، أي الحضور الإلهي، وإن كان حضوراً غير كامل، في الكون والحياة. فبدلاً من الإنحصار في مفهوم «الخلق» الضيق، يمدنا مفهوم «التجلّي» بدينامية واضحة تخرجنا من تعنّت صيغة: مخلوق أو غير مخلوق؟ إن التجلّي، في المفهوم التقليدي، يتفاوت، أولاً، بين الموجودات وكذلك من بشر لآخر. كما أنه، ثانياً، يتفاوت بين الأوقات، فهو يتفاوت من وقت لآخر في نفس «المتجلّى فيه». وهكذا لا يلزم أن نفهم من التجلّي أنه على وتيرة واحدة في جميع الموجودات أو حتى في «المتجلّى فيه». فقد يشتد أحياناً حتى يصبح كلام «المتجلّى فيه» نفس كلام «المتجلّي»، وهذه حالة الوحي، وخاصة في «آيات الحكمة». وقد تتغير وتيرته أحياناً أخرى كثيرة حتى يبتعد حال «المتجلّى فيه» وكلامه نسبياً عن مصدر التجلّي، وذلك عند الإبتعاد النسبي عن ارتباطه المباشر بالوحي.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه لا يبدو من الصعب التوفيق بين مقاربة الوحي القرآني على أنه تجلٍّ وبين النظريات الفلسفية والكلامية في مفهوم الوحي، على الأقل في خطوطها العريضة. انظر في الجدال الفلسفي والكلامي حول ظاهرة الوحي والنبوة:

Rahman, Prophecy in Islam, passim.

(13) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص103، 130، (نسبة القول بالصرفة إلى الأشعري والنظّام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الاسفراييني وابن حزم وكثير من المعتزلة).

(14) السيوطي، الإتقان، ج4، ص7-9، 13-14، 16. (الخط الأسود مضاف للأصل). انظر أيضاً (في حصر مفهوم الإعجاز في اللغة وقصره على الأسلوب والتعبير):

Rahman, Major Themes, p. 105

(15) السيوطي، **الإتقان**، ج4، ص17. انظرأيضاً:

Lawson, "Duality, Opposition and Topology", p. 39:

«إن مكمن الإعجاز وسر قوة التأثير في القرآن لا يزال بعيداً عن مدارك أفهامنا».

(16) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص63، 129.

(17) السيوطي، الإتقان، ج4، ص9.

(18) انظر أيضا: عبد الرحمن، روح الحداثة، ص52، 178.

(19) انظر عكس ذلك (أي إمكان الإستغناء بالإجتهاد عن مبادئ الحداثة):

Hallaq, Reforming Modernity, p.91.

حيث يشير حلاق إلى عدم استعمال طه عبدالرحمن لمفهوم الإجتهاد بدل مفهوم الحداثة.

هذا ويجدر التنويه بأن عبدالله العروي سبق أن أكّد على أهمية المقاربة «التاريخانية»

وإن لم يكن ذلك في سياق إشكالية النصوص الفردية، بل باعتبار «التاريخانية» منهجاً للحداثة، في مواجهة الإديولوجيا، وفي مجال العمل السياسي بالذات، لفهم «حقيقة التاريخ» التي ترادف عنده ما يسمّيه «الماركسية الموضوعية» (التي «ليست موضوعة (proposition) بل وضعية (situation) تُشاهَد وتوصف»). انظر العروي، «في نقد الإديولوجيا»، ص18 - 23. انظر أيضاً: ص37: «التاريخانية تناسب مجال السياسة. التأويلية تناسب مجال الحكمة». انظر كذلك:

Laroui, The Crisis of the Arab Intellectual, p. 113, 115.

كما أن هناك كتاباً لمحمد أركون مترجماً إلى العربية بعنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، وإنْ كان عنوان الأصل الفرنسي مختلفاً، مع ملاحظة عدم استخدام أركون لمفهوم التاريخية في سياق إشكالية النصوص الفردية.

كذلك سبق استخدام فكرة تاريخية النص من قبل مالك بن نبي (في «الظاهرة القرآنية») ونصر حامد أبو زيد (في «نقد الخطاب الديني»). والجدير بالذكر أن أبو زيد يرفض الإنطلاق في مشروعه من "أطروحات الفكر الديني" مثل "علم أسباب النزول" و"علم الناسخ والمنسوخ"، ويلجأ بدلاً منها إلى ما يسميه "سلطة العقل" أي "الاحتكام إلى العقل الذي يردنا إلى البعد التاريخي للنصوص"، أو "الوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية" والذي "يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص" (نفس المرجع ص 87-88، 91، 108-109، 200). بل إنه يرفض حتى الانطلاق من القول بحدوث القرآن، لأنه "يضعنا في خندق واحد مع الفكر الديني" ولأنه من باب "الاستخدام النفعي الذرائعي للتراث" الذي "كان نهج مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي (نفس المرجع، ص 203 . 204). ويلاحظ على هذا المشروع عموماً ما يأتي: أولاً: لعلّ رفض التأسيس على المفاهيم التقليدية في مقاربة التراث يُنمّ عن توجّه نقديّ بحت وعن رغبة مسبقة في القطيعة النهائية مع التراث لا عن منهج تجديدي، لأن تجديد المنظومة ينطلق من داخلها بنفس آلياتها. ثانياً: إن "سلطة العقل"، وإن كانت مقبولة عند مستوى معين، يعوزها الانضباط الذي لا يمكن من غيره تجديد المنظومة التراثية التي هي فقهية في أساسها ومعظم مكوناتها. ولعلّ هذا ما يؤكد ما أشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب من افتقار معظم مقاربات التراث المعاصرة إلى البعد الفقهي المنضبط.

(20) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص19.

(21) انظر: Hallaq, Reforming Modernity, p.82-95, 105, 110-111.

(22) انظر مثلا: عبد الرحمن، روح الحداثة، ص47.

(23) انظر: Hallaq, Reforming Modernity, p.90-91.

(24) يبدو أن من أسباب اعتبار طه عبد الرحمن الشمول مبدأ لازما من مبادئ روح الحداثة، رغم ارتباط هذا المبدأ في واقع الحداثة الغربية بالحركة الإستعمارية والشركات العولمية، هو اقترانه، في نظره، تاريخياً ومستقبلياً، بانتشار الإسلام عالميا. انظر:

Hallaq, Reforming Modernity, p.87-8, 92.

(25) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص26.

(26) توقف الفقه عن التجديد قبل القرن التاسع عشر كان أمر طبيعيا نتيجة للإستقرار النسبي للأوضاع الفكرية والإجتماعية-الإقتصادية في العالم الإسلامي قبل ذلك القرن، فلم يكن أمراً سلبيا بالضرورة في ذلك الحين، ولكن الأثر السلبي ذا الضرر البالغ يترتب على ذلك التوقف منذ ذلك القرن بالنظر إلى التحديات الخطيرة التي واجهت العالم الإسلامي على كل صعيد.

(27) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص26-27.

(28) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص26-27 (هامش 10).

(29) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص42-47.

(30) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص24-25 (هامش 4)، 26-27 (هامش 10).

(31) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص29 (هامش 17).

(32) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص59-76. انظر أيضا في محاذير مبدأ النقد وما يلتبس به من مضامين سلبية قد تؤدي إلى نقيض المقصود من الإستعانة به في تأسيس حداثة أخلاقية إسلامية:

Hallaq, Reforming Modernity, p.91.

(33) انظر أيضاً أعلاه: الفصل السابع: الرؤية التأويلية، هامش 35.

(34) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص163 - 164.

(35) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص57، هامش 58.

(36) انظر تفسير الآية في كتب التفسير، خاصة الطبري والزمخشري والرازي والقرطبي. انظر أيضا: إبن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص166-167. انظر كذلك (في تفسير «عن يد» بمعنى «عن ملك»، أي بمعنى إعطاء الجزية كضريبة على الملكية):

Rubin, Koran and Tafsir, passim.

كذلك انظر (في تفسير أحمد رشيد رضا «عن يد» بأنها «عن قدرة وسعة»):

Kister, "An Yadin", p.278.

(37) إبن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص476. انظر أيضا (في رأي مالك والحنفية أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب وغيرهم ما عدا المشركين العرب):

Harvey, "The Qur'an and the Just Society", p.107, 116, 117, 216 (n.52, n.54).

(38) انظر مثلاً: فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص264 - 293 (في سياق الحديث عن

أمر عمر بن عبدالعزيز رفع الجزية عن غير العرب الداخلين في الإسلام، خلافاً لمن سبقه من الخلفاء الأمويين).

(39) انظر: Encyclopaedia of the Qur'an, "Taxation", p.192, "Poll Tax", p.152. Encyclopaedia of Islam, "Djizia".

يرى عدد من الباحثين أن «الجزية» المذكورة بالآية لا علاقة لها بـ«الضريبة على الرأس» التي يبدو أنها فرضت في صدر الإسلام على غرار الأنظمة الساسانية والبيزنطية.

(40) انظر مثلاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص167. ذكرنا إبن عاشور كمثال لا للغض من قدره بأية حال من الأحوال، بل لأننا نعتبره أبرز حامل معاصر للفكر التقليدي بلا منازع، إذ اجتمع فيه تأخره في الزمان وقدراته الخاصة النادرة المثيل. إن عدم استطاعة من هو في مكانة ابن عاشور اختراق قيود الفكر التقليدي تؤكد ضرورة اكتساب «الرؤية التاريخية» من خارج هذا الفكر. هذا وغياب الحس التاريخي في علم التفسير التقليدي بصورة عامة لا يعني بالضرورة حضوره في كثير من الدراسات القرآنية الغربية المعاصرة. انظر، كمثال لنفس موقف المفسرين التقليديين في عدم امكانية الموافقة بين «عن يد» بمعنى «عن سعة» وبين «وهم صاغرون»، موقف أحد البحاث المعاصرين: Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam, p.209.

(41) عبد الرحمن، روح الدين، ص18-62. انظر أيضا: عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، ص33، حيث يشير إلى أن **«المسلّمة الأم»** التي بنيت عليها فلسفته الائتمانية (وهي ما يطلق عليه «النظر الائتماني») في كتابه **«روح الدين»** هي ارتباط الكينونة الإنسانية بعالمين: مرئي وغيبي (مُلكي وملكوتي). انظر كذلك ص35 حيث يشير إلى نفس **«المسلّمة الأم»** كأساس لفلسفته.

(42) عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، ص41.

(43) هابيل، موافقات الأحكام والحكمة، ص205-219. انظر أيضا أعلاه: الفصل السابع (التأويل الرؤيوي). هذا ولعل الرابط بين «البعد الروحي» و «البعد الأخلاقي» في «الرؤية التأويلية» هو ما يبعثه البعد الروحي من «تزكية»، أي تجربة روحية-أخلاقية تتبلور فيها الممارسة الروحية في قيم أخلاقية تأخذ شكل السلوك العملي. ولعل ما يتصدر سلم هذه القيم هو «التواضع» الناتج عن «التعبد» (وهو التخلي عن «التسيّد»). أي أن الممارسة الروحية للتعبد تنتج هذا السلوك الأخلاقي الذي هو التواضع، وهو ما يطلق عليه طه عبد الرحمن وصف «الحياء»، بمعنى الكف والفعل كليهما. انظر عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، ص25، 28، 30، 54، 57، 181-207، 245. إن هذا البعد الروحي للأخلاق هو ما قد يعصمها من أن تكون مجرد **«أخلاق عملية»** (**moralism**) تتحول بتحول البيئة المادية والتقنية. انظر:

Hallaq, Reforming Modernity, p. 103, 236-40, 262.

جريدة المراجع*

المراجع العربية

- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. أحكام القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. 4 أجزاء. ط 2. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1967.
- ابن بركة، أبو محمد عبد الله. كتاب الجامع. تحقيق: عيسى يحيى الباروني. جزآن. مطرح: المطبعة الشرقية، 1973، 1984.
- إبن بيّه، عبد الله. «تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه». مجلة السلم: العدد الأول (2018)، 29-82.
- إبن بيّه، عبد الله. تنبيه المراجع إلى فقه الواقع. مركز الموطأ: أبو ظبي، 2017.
- إبن بيّه، عبد الله. مشاهد من المقاصد. مركز الموطأ: أبو ظبي، 2018.
- إبن بيّه، عبد الله. مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات. مركز الموطأ: أبو ظبي، 2018.
- إبن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار زهور الفكر: القاهرة، 1989.
- إبن تيمية، أبو العباس تقى الدين أحمد. الإكليل في المتشابه والتأويل. ط 2. القاهرة: المطبعة السلفية، 1973.
- ابن تيمية، أبو العباس تقى الدين أحمد. كتاب جواب أهل الإيمان، القاهرة: مطبعة التقدم، 1322 هـ.
- ابن حزم، أبو عبد الله محمد. معرفة الناسخ والمنسوخ. على هامش: جلال الدين المحلى وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1342 هـ.

---

* نورد فيما يلي البيانات الكاملة للمراجع، مبتدئين بالمراجع العربية تليها غير العربية.

- ابن حزم، أبو محمد بن على بن أحمد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. القاهرة: مكتبة عاطف، 1978.
- ابن حيّون، أبو حنيفة النعمان. دعائم الإسلام. تحقيق: عاصف فيضي. جزآن. القاهرة: دار المعارف، 1951 - 1960.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. تحقيق: علي عبد الواحد وافي. 4 أجزاء. القاهرة: لجنة البيان العربي، - 1957-1962.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد.بداية المجتهد ونهاية المقتصد. جزآن. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1966.
- ابن زغيبة، عز الدين.مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية. دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2001.
- ابن سلامة، أبو القاسم هبة الله. الناسخ والمنسوخ. على هامش: الواحدي، أسباب النزول. بيروت: عالم الكتب، 1970.
- إبن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. 30 جزء في 12 مجلد. دار سحنون: تونس، لا. ت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. عّمان: دار النفائس، 2001.
- ابن عبد السلام، العز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: دار الجيل، 1980.
- ابن عربي، محيي الدين.فصوص الحكم.تحقيق: أبو العلا عفيفي. بيروت: دارالكتاب العربي، 1980.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله. تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. ط 2. القاهرة: دار التراث، 1973.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله. روضة الناظر وجنة المناظر. القاهرة: المطبعة السلفية، 1385 هـ.
- ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد. كتاب السبعة في القراءات. تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، 1972.
- ابن منظور، محمد بن مكرّم. لسان العرب. 6 أجزاء. القاهرة: دار المعارف، 1981.
- ابن نجيم. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- أبو رمان، محمد. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي. الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، 2010.

- أبو زهرة، محمد. أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي: القاهرة، 1947.
- أبو زهرة، محمد. الإمام زيد. دار الفكر العربي: القاهرة 1959، 2005.
- أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. جزآن. دار الفكر العربي: القاهرة، التاريخ؟
- أبو زهرة، محمد. مالك: حياته وعصره. آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي: القاهرة، 1947.
- أبو زهرة، محمد. الشافعي: حياته وعصره. آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي: القاهرة، 1947.
- أبو زهرة، محمد. أحمد بن حنبل: حياته وعصره. آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي: القاهرة، 1947.
- أبو زهرة، محمد. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1957.
- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ط3. المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 2007.
- أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. مركز الإنماء القومي: بيروت، 1998.
- إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك. القاهرة: 1/ 3/ 2017.
- إعلان مراكش حول حقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي. مراكش: 29/ 1/ 2016.
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي. الإحكام في أصول الأحكام. 3 أجزاء. القاهرة: محمد على صبيح، 1968.
- امعارش، محمد. النص والإختلاف: هرمينوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي. مؤمنون بلا حدود: الرباط، 2017.
- باز، سليم رستم. شرح المجلة. بيروت: 1986.
- بلقزيز، عبد الإله. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- برهومة، موسى. الناطقون بلسان السماء. المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 2013.
- البشري، طارق. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر. دار الشروق: القاهرة 1996.
- بن مبارك، علي. الحوار التقريبي بين المذاهب الإسلامية. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2017.
- بوثوري، نور الدين. مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الإجتهاد. بيروت: دار الطليعة، 2000.
- بوحناش، نورة. مقاصد الشريعة عند الشاطبي. الرباط: دار الأمان، 2012.

- بوسعادي، يمينة ساعد. مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيع بين النصوص. بيروت: دار ابن حزم، 2007.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. اللامذهبية: أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية. ط 2. دار الفكر: دمشق 2017.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1982.
- الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت 1995.
- الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1990.
- الجابري، محمد عابد. في نقد الحاجة إلى الإصلاح. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2005.
- الجابري، محمد عابد. وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1992.
- جدعان، فهمي. المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. ط 3. الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت 2014.
- الجزيري، عبد الرحمن. كتاب الفقه على المذاهب الأربعة. 4 أجزاء. ط 5. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1964.
- الجصّاص، أبو بكر أحمد. أحكام القرآن. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- جعيط، هشام. الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. ترجمة: خليل أحمد خليل. ط 8. دار الطليعة: بيروت 2015.
- الجفري، صفية. الثبات والتغير في الحكم الفقهي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- الجمل، بسام. «آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة». مؤمنون بلا حدود: الرباط، 14 ديسمبر 2016.
- جولد تسيهر، اجناس. مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة: عبد الكريم النجار. القاهرة: 1955.
- الحاج، عبد الرحمن. التأصيل الفقهي في الإجتهاد الحديث: تطويع الفقه لمتضيات العصر.

- حسان، حسين حامد. «مراعاة مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال في العمل المصرفي الإسلامي».بحث غير منشور. مكة: ندوة البركة، 2007.
- حماد، نزيه. «إجارة العين لمن باعها» (بحث غير منشور مقدم بالندوة الفقهية الرابعة لمؤسسة الراجحي المصرفية والاستثمارية) 2003/ 12/ 17.
- حماد، سهيلة زين العابدين. زواج المسيار. الرياض: العبيكان. 2010،
- الحلّي، جعفر بن الحسن. شرائع الإسلام في الفقه الجعفري. جزآن في مجلد واحد. بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت.
- حنفي، ساري. «مراجعة كتاب: رضوان السيد، أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي». مركز نهوض للدراسات والنشر:
nohoudh-center.com (Last Seen: 29/11/2019).
- الحوالي، سفر. ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي. دار الكلمة 1999.
- الحوالي، سفر. منهج الأشاعرة في العقيدة. دار منابر الفكر: 2009؟
- حيدر، خليل على. «العمامة والصولجان: مدخل في المرجعية الشيعية الاثني عشرية». الخليج: 12/ 05/ 1997.
- الخضري، محمد.أصول الفقه. ط 4. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1962.
- الخطيب، معتز. ردّ الحديث من جهة المتن. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
- الخطيب، معتز (محرر). مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين. جسور: بيروت، 2016.
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1995.
- خميسي، ساعد. إبن العربي المسافر العائد. منشورات دار الإختلاف: بيروت، 2010.
- الخن، مصطفى سعيد. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. دمشق: مؤسسة الرسالة، 1972.
- الدسوقي، محمد، وآخرون. على دروب التقريب بين المذاهب الإسلامية. بيروت: دار التقريب، 1994.
- الدمشقي، محمد بن عبد الرحمن. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة. على هامش: عبد الوهاب الشعراني، الميزان الكبرى. جزآن. القاهرة: المطبعة الشرفية، 1360 هـ.
- الدوري، عبد العزيز. مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2007.
- الدوري، عبد العزيز. النظم الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2008.

- الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. ط 2. جزآن. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1967.
- ذويب، حمادي. قضايا أصول الفقه من خلال كتابات وائل حلاق. مؤمنون بلا حدود: الرباط، 2018.
- الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير: مفاتيح الغيب. 33 مجلّد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- رضا، محمد رشيد.: «أجوبة عن أسئلة حول الصحيحين». المنار، ج1، م29، 40-50.
- رضا، محمد رشيد. تذييل على: محمد عبده، مشكلات القرآن الكريم. بيروت: دار مكتبة الحياة. د.ت.
- رضا، محمد رشيد. «جواب عن سؤال حول الحديث»، المنار، ج7، م29، 507-516.
- رضا، محمد رشيد. «جواب عن سؤال حول صحيح البخاري». المنار، ج2، م29، 104-105.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995.
- الزاوي، الطاهر أحمد. ترتيب القاموس المحيط. 4 أجزاء. ط 2. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1971.
- الزرقا، مصطفى أحمد. مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد. دار القلم: دمشق، 1996.
- الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. 4 أجزاء، بيروت: المكتبة العصرية، 2014.
- الزمخشري. أبو القاسم جار الله محمود. تفسير الكشّاف. تحقيق: محمد عبد السلام شاهين. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009 م.
- زيد، مصطفى.النسخ في القرآن الكريم. جزآن. القاهرة. دار الفكر العربي، 1963.
- زيد بن علي. مسند الإمام زيد. القاهرة: مطبعة المنار، 1340هـ.
- الزين، محمد شوقي. الصورة واللغز: التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي. مؤمنون بلا حدود: الرباط: 2018.
- السباعي، مصطفى. شرح قانون الأحوال الشخصية. مجلدان. ط7: بيروت: المكتب الإسلامي، 1997.
- السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي. جامع الأحكام الشرعية. النجف: مطبعة الآداب، د.ت.

- السدوسي، أبو الخطاب قتادة بن دعامة. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله. تحقيق: حاتم صالح الضامن بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
- السنهوري، عبد الرزاق. الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية. ترجمة: كمال جادالله وآخرين. مركز نهوض للدراسات والنشر: بيروت، 2019.
- السنهوري، عبد الرزاق. مصادر الحق في الفقه الإسلامي. 6 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997.
- السنوسي، أحمد الشريف. الأنوار القدسية في مقدمة الطريقة السنوسية. دون ناشر. دون تاريخ.
- السيد، رضوان. التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع. هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، 2014.
- السيد، رضوان. أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي. إصدارات: أبوظبي، 2014.
- السيد، رضوان. الجماعة والمجتمع والدولة.ط 2. دار الكتاب العربي: بيروت، 2007.
- السيد، رضوان. الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري. دار الطليعة: بيروت، 1992.
- السيد، رضوان. «آفاق المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر». مجلة السلم: العدد الأول (2018)، 281-311.
- السيد، رضوان. تقديم «عبد العزيز العماري، في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، جداول: بيروت، 2015.
- السيوطي، جلال الدين. الأشباه والنظائر. جزآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 أجزاء في مجلدين. القاهرة: مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، 1967.
- الشاطبي، أبو اسحاق. الموافقات في اصول الشريعة. 4 أجزاء. بيروت: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1994.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم. 8 أجزاء. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1968.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. كتاب اختلاف مالك والشافعي. الجزء السابع من: الشافعي، الأم. القاهرة: دار الشعب، 1968.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1940.

- شبستري محمد مجتهد. «نظرية القرآءة النبوية للعالم»، ترجمة: حسن مطر، قضايا إسلامية معاصرة. السنة 18: العدد 57-58 (2014).

- شحرور، محمد. الكتاب والقرآن. ط 3. بيروت: دار الساقي، 2013.

- الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد الأنصاري.الميزان الكبرى. بيروت: دار الفكر، 1995.

- شلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947.

- الشيبي، مصطفى كامل.الصلة بين التصوف والتشيّع. جزآن. بغداد: 1964.

- الشيلابي، جمال محمد. «الطوفي وإشكالية انضباط المصحلة» رسالة ماجستير. جامة بنغازي: كلية القانون، 1994.

- الصادقي، أحمد. إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب. دار المدار الإسلامي: بيروت، 2010.

- صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام: دراسة فلسفية: المعتزلة-الأشاعرة-الشيعة. دار الكتب الجامعية: القاهرة، 1969.

- الصالح، صحبي. علوم الحديث ومصطلحه. ط 4. بيروت: دار العلم للملايين، 1965.

- صديق، يوسف. هل قرأنا القرآن؟دار التنوير: تونس، 2016.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام. 4 أجزاء. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل أي القرآن). تحقيق: عبد الله التركي. 26 جزء. الرياض: دار عالم الكتب، 2013 م.

- الطوفي، نجم الدين. الانتصارات الإسلامية. تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1983.

- العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1994.

- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق. الدار البيضاء: المركز الثقافي الغربي، 2000.

- عبد الرحمن، طه. ثغور المرابطة: مقاربة إئتمانية لصراعات الأمة الحالية. مركز مغارب: الرباط، 2018.

- عبد الرحمن، طه. دين الحياء: أصول النظر الإئتماني. المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، 2017.
- عبد الرحمن، طه. دين الحياء: روح الحجاب. المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، 2017.
- عبد الرحمن، طه. دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال. المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، 2017.
- عبد الرحمن، طه. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية. المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 2012.
- عبد السلام، رفيق. آراء جديدة في العلمانية والدين والديموقراطية. مركز صناعة الفكر: بيروت، 2015.
- العبيدي، حمادي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. طرابلس: كلية الدعوة، 1992.
- العتائقي، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد. الناسخ والمنسوخ. تحقيق: عبد الهادي الفاضل. النجف: مكتبة الصادق، 1979.
- عطوة، عبد العال.المدخل إلى الشريعة الإسلامية. محاضرات على الآلة الكاتبة غير منشورة. جامعة بنغازي: كلية الحقوق، 1968.
- عفيفي، أبو العلا. «تعليقات على: إبن عربي، فصوص الحكم». دار الكتاب العربي: بيروت، 1980.
- العماري، عبد العزيز. في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة. جداول: بيروت، 2015.
- العوا، محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. دار الشروق: القاهرة، 2006.
- عودة، جاسر. فقه المقاصد. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.
- الغرياني، الصادق عبد الرحمن.أساسيات الثقافة الإسلامية. ط 2. طرابلس: دار الحكمة، 1423 هـ.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفي. جزآن. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1322 هـ.
- الغزالي، محمد.دستور الوحدة الثقافة بين المسلمين. ط 2. المنصورة: دار الوفاء، 1988.
- الغزالي، محمد.السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. ط 9. بيروت: دار الشروق، 1991.
- فلهوزن، يوليوس. تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. المركز القومي للترجمة: القاهرة 2009.

- فودة، علي. الشرط بـ «إن» و«إذا» في القرآن الكريم. مجلة كلية الآداب (الرياض)، ج4 (1975-1976)، ص 43-68.
- القرشي، عبد الله بن مرزوق. إشكالية الحيل في البحث الفقهي. مركز نماء: بيروت، 2012.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أبو إسحاق ابراهيم اطفيش. 20 جزء. ط 3. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967.
- القيسي، أبو محمد مكّي. مشكل إعراب القرآن. تحقيق: حاتم صالح الضامن. جزآن. بغداد: وزارة الإعلام، 1975.
- الكيلاني، عبد الرحمن ابرهيم. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. دمشق: دار الفكر، 1999.
- مالك بن أنس. الموطأ. رواية محمد بن الحسن الشيباني. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1968.
- مالك بن أنس. الموطأ. رواية يحيى بن يحيى الليثي. تحقيق: أحمد راتب عرموش. ط 2. بيروت: دار النفائس، 1977.
- مبروك، علي. الخطاب السياسي الأشعري: من إمام الحرمين إلى إمام العنف. مصر العربية للنشر والتوزيع: القاهرة، 2015.
- مجموعة من الباحثين. حول مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2006.
- المحلي، جلال الدين؛ والسيوطي، جلال الدين: تفسير الجلالين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1342 هـ.
- المزني، اسماعيل بن يحيى. مختصر المزني. على هامش: الشافعي، الأم. القاهرة: دار الشعب، 1968.
- المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية. ط 9. دار الشروق: القاهرة، 2018.
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية والحداثة والعولمة. دار الشروق: القاهرة، 2018.
- المعايير الشرعية. المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2010.
- مغنية، محمد جواد. الأحوال الشخصية على المذاهب الخمسة. بيروت: دار العلم للملايين، 1964.
- مغنية، محمد جواد. «العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية». في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، الوحدة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1975.

- مغنية، محمد جواد. «من أصول الشيعة الإمامية». في: عبد الكريم الشيرازي، الوحدة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1975.
- مغنية، محمد جواد. الفقه على المذاهب الخمسة. بيروت: دار الجواد، 1996.
- الموسوعة الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996.
- الناصري، محمد. «النسخ وشرعة السيف». مجلة السلم: العدد الأول (2018)، 306-333.
- نبيل، فينان. «مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي». التفاهم: سنة 12: عدد 44 (ربيع 2014 م)، ص 295-332.
- النحاس، أبو جعفر محمد بن أحمد. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. القاهرة: زكي مجاهد. دون تاريخ.
- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف: القاهرة، 1977؟
- هابيل، عبد الرحمن. الصورية في عقود المعاملات التمويلية الإسلامية وآليات التصدي لها فقهاً وقضاءً. ندوة التحديات القانونية في مجال الصناعة المالية الإسلامية (الملتقى السنوي الثاني للقانونيين في الصناعة المالية الإسلامية).دبي: 3 يونيو 2010.
- هابيل، عبد الرحمن. النزعة «الكتابية» في ثقافتنا المعاصرة: هل أصبح المسلمون «أهل كتاب؟». في: سعيد توفيق (محرر): التأويل في الفكر التراثي والمعاصر. العين: جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2004.
- هابيل، عبد الرحمن. سلسلة مقالات في صحيفة الحياة: 2004/ 01/ 09، 2004/ 05/ 08، 2004/ 07/ 31، (تداخل المفاهيم في التفكير الإسلامي المعاصر)؛ 2005/ 01/ 08 (دعوة لفتح باب الاجتهاد)؛ 2006/ 03/ 04 (أزمة الاصلاح الديني والحاجة العاجلة لتدوين الإجماع).
- هابيل، عبد الرحمن. موافقات الأحكام والحكمة: منهجية لتجديد الخطاب الديني. مؤمنون بلا حدود: الرباط، 2018.
- الواحدي، أبو الحسن علي. أسباب النزول. بيروت: عالم الكتب، 1970.
- ولد أباه، السيد. الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي. بيروت: جداول، 2014.
- ولد أباه، محمد المختار. مدخل إلى أصول الفقه المالكي. تونس: الدار العربية للكتاب، 1987.
- ولد أباه، السيد (محرر وآخرون). الأمة والدولة والتاريخ والمصائر: دراسات مهداة إلى رضوان السيد. الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، 2011.

- ولد أباه، السيد. الدين والهوية. جداول: بيروت، 2010.
- ياسين، عبد الجواد. الدين والتديّن. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بلا تاريخ؟

المراجع الأجنبية

- Abbott, Nabia. Studies in Arabic Literary Papyri: II. Quranic Commentary and Tradition. Chicago: The University of Chicago Press: 1967.
- Addas, Claude. Quest for the Red Sulfur: The Life of Ibn Arabi. Trans. Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- Ali, Abdullah bin Hamid. "Scholarly Consesus: Ijma: Between Use and Misuse". Journal of Islamic Law and Culture. Vol. 12, No. 2 (July 2010),92-113.
- Almond, Ian. Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi. London: Routledge, 2004.
- Aslan, Reza. Zealot: the Life and Times of Jesus of Nazareth. The Westbourne Press, London: 2013.
- Ansari, Zafar. "An Early Discussion on Islamic Jurisprudence", in K. Ahmad and Z. I. Ansari, eds., Islamic Perspectives: Studies in Honour of M.S.A. Maududi. Leicester, U.K.: The Islamic Foundation, 1979.
- Armstrong, Karen. "Faith and Modernity". In Harry Oldmeadow, ed. The Betrayal of Tradition. World Wisdom, 2005.
- Azmi, M. M. Studies in Early Hadith Literature. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1986.
- Bakhos, Carol and Cook, Michael. Islam and its Past. Oxford University Press, 2017.
- Bauer, Thomas. "Relevance of Early Arabic Poetry for Quranic Studies". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Bell, Richard. Introduction to the Quran. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.
- Bell, Richard. The Origin of Islam in its Christian Environment. London: Frank Cass and Co., 1926, 1968.
- Bell, Richard. The Quran, Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs. 2 vols. Edinburgh: T. and T. Clark, 1937, 1939.
- Bell-Watt: See Watt, Bells Introduction to the Quran.
- Birkeland, Harris. Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran. Oslo: Almqvist and Wiksells, 1956.
- Bravmann, M. M. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: Brill, 1972.
- Brockopp, Jonathan E. "Competing Theories of Authorities in Early Maliki

Texts", in Bernard G. Weiss, ed., Studies in Islamic Legal Theory. Leiden:- Brill, 2002.

- Burckhardt, Titus. "Concerning the Barzakh". Studies in Comparative Religion. 13: i-ii (1979), 24-30.
- Burton, John. The Collection of the Quran. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Burton, John. "Notes towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna," British Society for Middle Eastern Studies Bulletin 11 no.1 (1984), 3-17.
- Burton, John. "Those are the High-Flying Cranes," Journal of Semitic Studies 15 (1970), 246-65.
- Chittick, William C. Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. Albany: SUNY Press,1994.
- Cassirer, Ernest. Language and Myth. Trans: Susanne K. Langer. New York: Dover, 1953.
- Chittick, William The Self-Disclosure of God: Priniples of Ibn al-Arabis Cosmology. Albany: SUNY Press 1998.
- Chittick, William The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabis Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY press, 1989.
- Cook, Michael. Muhammad. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Cook, Michael. Early Muslim Dogma: Source-Critical Study. Cambridge University Press, 1981.
- Cook, Michael. The Koran. Oxford University Press, 2000.
- Corbin, Henry. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton: Princeton Legacy Library, 1999.
- Coulson, N.J. "European Criticism of Hadith Literature", in A.F. L. Beeston and others, eds., Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Cragg, Kenneth. The Event of the Quran. London: George Alien and Unwin, 1971.
- Crone, Patricia. "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran", in Wael B. Hallaq, ed. The Formation of Islamic Law. Aldershot, Hants, UK: Ashgate, 2004.
- Crone, Patricia. Roman, Provicial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cuypers, Michel. A Quranic Apocalypse: Reading of the Thirty-Three Last Surahs of the Quran. Trans. Jerry Ryan. Atlanta: Lockwood, 2018.
- Danner, Victor. The Islamic Tradition: An Introduction. 2nd ed. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2005.

- De Blois, François. "Islam in its Arabian Context". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context: Leiden: Brill, 2010.
- Dutton, Yasin. "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn", Islamic Law and Society, vol. 3, no. 1 (1996). 13-40.
- Dutton, Yasin. "The Introduction to Ibn Rushds Bidayat Al-Mujtahid", Islamic Law and Society, Vol.1, no.2 (1994), 188-205
- Dutton, Yasin. The Origins of Islamic Law: The Quran, the Muwatta, and Madinan Amal. Surrey, UK: Curzon, 1999.
- Dutton, Yasin. Original Islam. Malik and the Madhhab of Madina. London: Routledge, 2006.
- Dmitriev, Kirill. "An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context: Leiden: Brill, 2010.
- Eaton, Gai. The Richest Vein: Eastern Tradition and Modern Thought. London, 1949.
- Eco, Umberto. Interpretation and Over interpretation. Cambridge U. Press, 1992.
- Enayat, Hamid. Modern Islamic Political Thought. Austin: University of Texas Press, 1982.
- Encyclopaedia of Islam. Brill: Leiden, 1970.
- Encyclopeadia of the Quran. Edited by Jane Dammen Mc Auliffe Leiden. Brill, 2011.
- Ernst, Carl. W. How to Read the Quran. University of North Carolina Press, 2011.
- Evans-Pritchard, E.E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford: The Clarendon Press, 1949.
- Fadel, Mohammad. "Istihsan is Nine-tenth of the Law: The Puzzling Relationship of Usul to Furu in the Maliki Madhhab", in Bernard G. Weiss, ed., Studies in Islamic Legal Theory. Leiden: Brill, 2002.
- Fillippani-Ronconi, Pio. "The Soteriological Cosmology of Central- Asiatic Ismailism". In S.H. Nasr, ed. Ismaili Contributions to Islamic Culture. Tehran, 1977.
- Friedmann, W. Legal Theory. 5th edn. New York: Columbia University Press, 1967.
- Friedmann, W. Law in a Changing Society. Columbia University Press: New York, 1972.
- Friedmann, Yohanan. Tolerance and Coersion in Islam. Cambridge University Press, 2003.

- Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Trans. Weinsheimer and Marshal. London: Bloomsbury, 2004.
- Gatje, Helmut. The Quran and its Exegesis. trans. and ed. A. T. Welch. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1976.
- el-Gamal, Mahmoud A. "An Attempt to Understand the Economic Wisdom in the Prohibition of Riba". In Abdulkader Thomas, ed., Interest in Islamic Economics. London: Routledge, 2006.
- el- Gamal, Mahmoud. Islamic, Finance: Law, Economics, andPractice. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Geoffroy, Eric. Introduction to Sufism. Trans. Roger Gaetani. Bloomington, IN: World Wisdom, 2010.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. The Jewels of the Quran. trans., with an introduction and annotation, Muhammad Abdul Quasem. London: Kegan Paul International, 1983.
- Goldziher, Ignac. The Zahiris: Their Doctrine and Their History. trans. and ed. Wolfgang Behn. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Graves, Michael. "Form Criticism or A Rolling Corpus: The Methodology of John Wansbrough Through the Lens of Biblical Studies". JIQSA1 (2016), 47-92.
- Guinon, René. Symbolism of the Cross. trans. Agnus Macnab. London, 1958.
- Habil, Abdurrahman. "Authenticity of Islamic Finance in light of the Principle of Daman", in S. Nazim Ali, ed., Islamic Finance: Innovation and Authenticity. Cambridge, Mass.: Harvard Law School, 2010.
- Habil, Abdurrahman. Methodology of Abrogation and its Bearing on Islamic Law and Quranic Studies. Ph.D. Thesis. Indiana University, 1989.
- Habil, Abdurrahman. "The Tension between Legal Values and Formalism in Contemporary Islamic Finance", in S. Nazim Ali, ed., Integrating Islamic Finance into the Main Stream. Cambridge, Mass.: Harvard Law School, 2007.
- Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries upon the Quran. In Islamic Spirituality: Foundations. Edited by Seyyid Hussein Nasr. New York: Crossroad, 1987.
- Haleem, Abdel M.A.S. "Surat Al-Fajr: A Study of Structure, Meaning, and The Value of Analysis". Journal of Quranic Studies 19.2 (2017), 48-157.
- Hallaq, Wael B. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernitys Moral Predicament. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hallaq, Wael B. Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha. Columbia University Press 2019.
- Hallaq, Wael B. "Introduction", in Idem, ed., The Formation of Islamic Law. Aldershot, Hanst, UK: Ashgate, 2004.

- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" Intl J. Mid East Stud, 16,1(1984),3-41.
- Harvey, Ramon. "Slavery, Indenture, and Freedom: Exegesis of the Mukataba Verse (Q. 24: 33) In Early Islam". J. Qur. Studies 21.2 (2019), 68-107.
- Harvey, Ramon. The Quran and the Just Society. Edinburgh University Press, 2019.
- Hasan, Ahmad. "The Theory of Naskh, "Islamic Studies 4, no. 2 (June 1965), 181-200.
- Hawtig, G.R. "The Role of Quran and Hadith in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during Her Waiting Period (idda)". Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 52, No.3 (1989), 430-445.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. "The Codification Episteme in Islamic Juristic Discourse between Inertia and Change". Islamic Law and Society 22 (2015) 157-220.
- Izsutso, Toshihiro. God and Man in the Koran. Tokyo: The Keio Institute, 1964.
- Izsutso, Toshihiro. Sufism and Taoism. University of California Press: Berkeley, 1983.
- Jaafar. Muhammad Salleh. "A Pilgrimage into the Orient: Tawil as a Form of Islamic Hermeneutics". Muslim Education Quarterly. Vol. 5, no. 3 (Spring 1988), 44-49.
- Jackson, Sherman A. "Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of Usul Al-Fiqh", in Bernard G. Weiss, ed., Studies in Islamic Legal Theory. Leiden: Brill, 2002.
- Jeffery, Aurthur. ed. Materials for the History of the Text of the Quran. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Jeffery, Aurthur. Muqaddimat?n f? 'ulum al-Qur'an. Cario: Maktabat al-Khanji, 1954.
- Jeffery, Arthur. The Quran as Scripture.
- Jones, A. "The Quran — II," in A.F.L. Beeston, and the others, eds. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Juynboll, G.H.A. "On the Originis of Arabic Prose: Reflections on Authenticity," in Juynboll, ed. Studies on the First Century of Islamic Society. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982.
- Juynboll, G.H.A. "The Position of Quran Recitation in Early Islam," Journal of Semitic Studies 19 (1974), 240-51.
- Juynboll, G.H.A. "The Quran Reciter on the Battlefield and Concomitant Is-

sues," Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 125 no. 1 (1975), 11-27.

- Juynboll, G.H.A. "The Qurra" in Early Islamic History," Journal of the Economic and Social History of the Orient 16, pts. 2-3 (December 1973), 113-29.
- Juynboll, G.H.A. The Authenticity of the Tradition Literature. Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Juynboll, G.H.A. Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kister, M. J. "An Yadin (Quran, IX/29): An Attempt at Interpretation". Arabica 11 (1964), 272-78.
- Klar, Mariana. "Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in Surat Al-Baqara: Part One (J. Qur. Studies: 19.1, 2017, 1-38), Part Two (J. Qur. Studies: 19.2, 2017, 64-105).
- Lawson, Todd. The Quran, Epic and Apocalypse. Oxford: One World, 2017.
- Lane, Edward William. Arabic English Lexicon. 8 vols. New York: F Ungar, 1955-6.
- Laroui, Abdalla. The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism? Trans. D. Cammell. Univ. of California Press, 1976.
- Leicht, Reimund. "The Quranic Commandment of Writing Down Loan Agreements (Q. 2: 282) — Perspectives of A Comparison with Rabbinical Law" In Neuwirth et al eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Lings, Martin. The Eleventh Hour. Cambridge: Quinta Essentia, 1987.
- Lings, Martin. "The Qoranic Symbolism of Water". Studies in Comparative Religion. Vol-Z, No.3 (Summer 1968), 153-160.
- Lings, Martin. A Return to the Spirit. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005.
- Lings, Martin. Symbol and Archetype: A Study in the Meaning of Existence. Cambridge Quinta Essentia, 1991.
- Lawson, Todd. "Duality, Opposition, and Topology in the Quran: The Apocalyptic Substrate", Journal of Quranic Studies, Vol. 10, No. 2 (2008), 23-49.
- Lawson, Todd. "The Quran and the Symmetry of Truth," in Peter Gemeinhardt and Annette Zgoll, eds., Weltconstruktionen. Tübingen: Mohrsiebeck, 2010.
- Madelung, Von Wilfred. "The Early Murjia in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism". Der Islam 59 (1982), 32-9.
- Martin, Richard C., ed. Approaches to Islam in Religious Studies. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Merril, John E. "Dr. Bells Critical Analysis of the Quran," The Moslem World 37 (1947), 134-48.

- Mitter, Ulrike. "Unconditional Manumission of Salves in Early Islamic Law: A HadithAnalysis". in Wael B. Hallaq, The Formation of Islamic Law. Aldershot, Hanst, UK: Ashgate, 2004.
- Motzki, Harold. "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments". Der Islam 78 (2001), 1-34.
- Muasher, Marwan. "Next Arab Uprising: The Collapse of Authoritarianism in the Middle East". Foreign Affairs: November/December 2018.
- Mubarak, Hadia. "Change Through Continuity: A Case Study of Q. 4: 34 In Ibn Ashur's Al-Tahrir Wal-Tanwir" J.Q.ST. 20.1 (2018), 1-27.
- Murad, Abdal-Hakim, "Islamic Spirituality". www.masud.co.uk (visited 28/08/2016).
- Murad, Abdal-Hakim, "The Trinity: A Muslim Perspective". www.masud.co.uk (visited 28/08/2016).
- Murad, Abdal-Hakim, "Understanding the Four Madhhabs: the Problem with Anti-Madhabism". www.masud.co.uk (visited 28/08/2016).
- Murad, Hasan Qasim. "The Beginning of Islamic Theology: A Critique of Joseph Van Ess Views". Islamic Studies (Islamabad) 26: 2 (1987), 191-206.
- Nasr, Seyyed Hossein and Ramin Jahanbeglo, In Search of the Sacred. Praeger: Santa Barbara, CA, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Boulder: Shambhala Publications, 1978.
- Nasr, Seyyed Hossein. Ideals and Realities of Islam. Cambridge: The Islamic Text Society.,2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Studies. Beirut, 1967.
- Nasr, Seyyed Hossein. Sufi Essays. Albany: State University of New York Press, 1972.
- Nasr, S.H.N. Knowledge and the Sacred. New York: Crossroad, 1981.
- Nasr, Seyyed Hossein. The Philosophy of Mulla Sadra.
- Nasr, Seyyed Hossein, ed. The Study Quran. New York: Harper One, 2015.
- Nayed, Aref Ali. Operational Hermeneutics. Dubai: Kalam Research and Media, 2011.
- Neuwirth, Angelika. "Introduction", in Neuwirth and Michael A. Sells, eds., Quranic Studies Today. London: Routledge, 2016.
- Neuwirth, Angelica. "Quranic Studies and Philology", in Neuwirth and Michael A. Sells, eds., Quranic Studies Today. London: Routledge, 2016.
- Neuwirth, Angelica. "Quranic Readings of the Psalms". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.

- Neuwirth, Angelica. Scripture, Poetry and the Making of Community: Reading the Quran as A Literary Text. Oxford University Press, 2014.
- Neuwirth, Angelica. "The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Neuwirth, Angelica, et al., eds. The Quran in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu. Leiden: Brill, 2010.
- Nevo, Yehuda and Judith Koren. Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State. Amherst, NY, USA: Prometheus Books, 2003.
- N?ldike, Theodor, et al. The History of the Quran. Leiden: Brill, 2013.
- Ohlig, Karl-Heinz and Gerd-R. Puin, The Hidden Origins of Islam. Amherst, NY, USA, Prometheus Books, 2010.
- Ofahey Rex S., and Ali Salih Karrar. "The Enigmatic Imam: The Influence of Ahmad Ibn Idris." Int. J. Middle East Stud 19(1987), 205-220.
- Pavlovich, Pavel. The Formation of the Islamic Understanding of Kalala in the Second Century AH (718-816 C.E.): Between Scripture and Canon. Leiden: Brill, 2016.
- Powers, David. "Wael B Hallaq on the Origins of Islamic Law: A Review Essay". Islamic Law and Society 17 (2010), 126-157.
- Powers, David. "On the Abrogation of the Bequest Verses," Arabica 29 (1982), 246-95.
- Prince Peter of Greece and Denmark. A Study of Polyandry. The Hague: Mouton and Co., 1963.
- Rahbar, Muhammad Daud. "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society," The Muslim World 48, no. 4 (October 1958), 274-85.
- Rahbar, Muhammad Daud. God of Justice: A Study in the Ethical Doctorine of the Quran. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Rahbar, Muhammad Daud. "Reflections on the Tradition of Quranic Exegesis," The Muslim World 52 (1962), 296-307.
- Rahman, Fazlur. Islam and Modernity. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Rahman, Fazlur. Major Themes of the Quran. Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rahman, Fazlur. "Some Recent Books on the Quran by Western Authors," The Journal of Religion 64, no. 1 (January 1984), 73-95.
- Rahman, Fazlur. "Divine Revelation and the Prophet". Hamdard Islamicus. Vol.1, No.2 (Autumn 1978).

- Rahman, Fazlur. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. University of Chicago Press, 1958.
- Reynolds, Gabriel Said. "Review of Francisco Sanchez (ed.), Jewish Christianity and the Origins of Islam". Review of Quranic Research, Vol.5, No.3 (2019).
- Ricoeur, Paul. Essays on Biblical Interpretation Ed. Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Rippin, Andrew.Approaches to the History of Interpretation of the Quran. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Rippin, Andrew, ed. "The Present Status of Tafsir Studies," The Muslim World 72 nos. 3-4 (July-October 1982), 224-38.
- Rippin, Andrew. "Al-Zuhri, Naskh al-Quran and the Problem of Early Tafsir Texts," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 47 (1984), 22-43.
- Robson, J. "Hadith" in H.A.R. Gibb, and others eds., The Encyclopedia of Islam New Addition. Leiden E.J. Brill, 1954.
- Rubin, Uri. "Koran and Tafsir: The Case of An Yadin". Der Islam 70 (1993).
- Schacht, Joseph. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Schacht, Josheph. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Schoeler, Gregor. "The Codification of the Quran: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Schuon, Frithjof. The Essential Writings of Frithjof Schuon. Element: Rochport, MA, USA, 1986.
- Schuon, Frithjof. The Transcendent Unity of Religions. London: Quest, 1984.
- Schuon, Frithjof. Dimensions of Islam. trans. P. N. Townsend. London: George Allen and Unwin, 1970.
- Schuon, Frithjof. Spiritual Perspectives and Human Facts. trans. D. M. Matheson. London, 1953.
- Schuon, Frithjof. Understanding Islam. ed. Patrick Laude. Bloomington, IN: World Wisdom, 2011.
- Schuon, Frithjof. "The Symbolist Outlook". Tomorrow. Vol. 14, No. 1 (Winter 1966), 50-56.
- Seidensticker, Tilman. "Sources for the History of the Pre-Islamic Religion". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Shahid, Irfan. "Fawatih al-Suwar: The Mysterious Letters of the Quran". In

Issa J. Boullata, ed., Literary Structures of Religious Meaning in the Quran. (New York: Routledge, 2000).

- Shorter Encyclopaedia of Islam. Gibb, H.A.R. and J.H. Kramers, eds. Ledien: E.J. Brill, 1953.
- Sinai, Nicholai and Neuwirth, Angelica. "Introduction". In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Sinai, Nicholai. The Quran: A Historical-Critical Introduction. Edinburgh University Press, 2017.
- Siraj ed-Din, Abu Bakr. The Book of Certainty. New York, 1974.
- Sirry, Munim. "Reinterpreiting the Quranic Criticism of Other Religions". In Neuwirth and Sells, eds. Quranic Studies Today. London: Routledge,2016.
- Smith, Andrew C. "Moses and Pharoahs Magicians". J. Qur. St. vol. 20.1 (2018), 67 → Ç.
- Smith, W. Robertson. Kinship and Marriage in Early Arabia. 2nd edn. ed. Stenley A. Cook. Oosterhout N. B., The Netherlands: Anthropological Publications, 1907, 1966.
- Stern, Gertrude H. Marriage in Early Islam. London: The Royal Asiatic Society, 1939.
- Stewart, Devin J. "Wansbrough. Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Quran", in Angelika Neuwirth and Michael A. Sells, eds., Quranic Studies Today. London: Routledge, 2016.
- Thomas, Abdulkader. "What is Riba?" In Abdulkader Thomas, ed; Interest In Islamic Economics. London: Routledge, 2006.
- Toral, Niehoff. "The Ibad of Al-Hira: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq" In Neuwirth et al. eds., The Quran in Context. Leiden: Brill, 2010.
- Vogel, Frank E. "Ijtihad in Islamic Finance". Proceedings of the Fifth Harvard University Forum on Islamic Finance. Cambridge: Harvard University, 2003.
- Vogel, Frank E. and Samuel L. Hayes. Islamic Law and Finance. The Hague: Kluwer Law International, 1998.
- Wagemakers, Joas. "Seceders and Postponers? An Analysis of the Khawarij and Murjia Labels in Polemical Debate between Quietist and Jihadi Salafis". www.academia.edu/4061341. Last Seen: 15 Dec. 2019.
- Wagtendonk, K. Fasting in the Koran. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Wansbrough, John. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wansbrough, John. The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History. Oxford: Oxford University Press, 1978.

- Watt, W. Montgomery. Bells Introduction to the Quran. A completely revised and enlarged edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Watt, W. Montgomery. Companion to the Quran.London: Allen and Unwin, 1967.
- Watt, W. Montgomery. "The Dating of the Quran: A Review of Richard Bells Theories," The Journal of the Royal Asiatic Society (1957), 46-56.
- Watt, W. Montgomery. Muhammad at Medina. Oxford: Oxford University Press, 1956, 1962.
- Watt, W. Montgomery. "On Interpreting the Quran," Oriens 25-26 (1976), 41-7.
- Weiss, Bernard. G. ed. Studies in Islamic Legal Theory. Leiden: Brill, 2002.
- Weiss, Bernard. G. "Usul-Related Madhhab Differences in Amidis Ihkam", in Weiss, ed., Studies in Islamic Legal Theory. Leiden: Brill, 2002.
- Welch, Alford T. Introduction to thematic issue no. 4S of the Journal of the American Academy of Religion (December 1979): Studies in Quran and Tafsir.
- Welch, Alford T. "Al-Kuran," in The Encyclopaedia of Islam New Edition. Eds. H.A.R. Gibb, and others. Leiden: E.J. Brill, 1954.
- Welch, Alford T. "Muhammads Understanding of Himself," in Richards G. Hovannisian and Speros Vryonis, Jr., eds.,Islam Understanding of Itself. Malibu: Udena Publications, 1983.
- Wymann-Landgraf, UmarF. Abd-Allah. Malik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period. Leiden: Brill, 2013.
- Zellentin, Holgor Michael. The Qurans Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

موافقات التاريخ والفقه والتأويل

منهجية لتجديد الفكر الديني

ما سرّ الصعوبات النحوية والأسلوبية في عدد من الآيات القرآنية؟ لماذا يستعصي بعض هذه الآيات على قواعد الإعراب بل حتى على حد أدنى من الاتفاق على مفهوم الآية وما يمكن استنباطه منها من أحكام؟ حتى بمراعاة طبيعة النصوص المقدسة بصفة عامة والأسلوب القرآني بصفة خاصة، يبقى عديد الآيات القرآنية التي لا يمكن تعليل صعوبات قراءتها إلا بافتراض أنها مقصودة في ذاتها للإحالة إلى مبدأ تأويلي منطو في صلب بنية النصوص نفسها.

لماذا يستحيل الاتفاق على إعراب مقنع للفظة "الصابرين" في البقرة 177؟ أو لعبارة "المسجد الحرام" في البقرة 217؟ أو "الصابئون" في المائدة 69؟

وكيف يكون للفظة "المحصنات" ثلاثة معان في نفس النساء 25؟ وما الذي أوهم " باترشا كرون" أنّ "الكتاب" في النور 33 ما هو إلّا عقد زواج وليس عقد إعتاق؟ وكيف توهّم "جوزف شاخت" أن الفقه قد زاغ عن صريح نصّ المائدة 6 فيما يخص القدمين في الوضوء؟

ولماذا توجد آيات مفصولة عن بقية الآيات التي تتناول نفس الموضوع في نفس السورة، بينما تتكرر في هذه الآيات جمل وعبارات نجدها في الآيات السابقة المتعلقة بنفس أحكامها، مثل البقرة 240 و 241 من جهة والبقرة 234 و 236 من جهة أخرى؟ بل كيف توجد النساء 176 في نهاية السورة وتتقدم عليها النساء 11 و 12 وجميعها متعلقة بالمواريث، بينما يصعب أن نجد حكماً في النساء 176 لا يوجد في الآيتين السابقتين؟ ولماذا نلاحظ نفس ظاهرة التكرير في آيات أخرى يصعب الجمع بين أحكامها، مثل آيات الصيام (البقرة 184 و185) ، وآيات الطهارة (النساء 43 والمائدة 6)؟

لماذا نقرأ كذلك في البقرة 177 "ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب" ونجد في نفس الآية أن إقامة الصلاة من وجوه البرّ؟ وكيف يكون لكل أمة "شرعةً ومنهاجاً" ويكون الكتاب "مهيمناً" عليها في المائدة 48؟ ومن أين الزكاة لرجال يسبّحون لله "بالغدو والآصال" و"لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله" في النور 36 و 37؟

هذه بعض الشواهد التي ينطلق منها هذا الكتاب لنقاش دعوى قطعية النصوص الفردية وكشف خطورتها في التأسيس للتطرف وعرقلة تجديد الفقه، وللمناداة بالعودة إلى الإجماع "القطعي" للمذاهب الثمانية في التعبديّات، والمقاصد "المنضبطة" المستقرأة من النصوص المتضافرة والعلل المطّردة في غير التعبديّات، في إطار المشروع المطروح القائم على اكتساب الرؤية التاريخية واستعادة الرؤية التأويلية.

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد قويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الحمراء ـ شارع ليون ـ برج ليون، ط6
ص.ب.113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
بيروت ـ لبنان
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-9931-599-39-5

